

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
لَقَدْ آتَيْنَاكَ الْكِتَابَ بِالْحِكْمَةِ
وَالذِّكْرَ الْعَرَبِيَّ فَاتَّقِ اللَّهَ لَعَلَّكَ تُبْصَرُ
وَتُنْفَخُ عَنْ كَثْرَةِ ذُنُوبِكَ
وَتُحْسِنُ الْكَلِمَاتِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فِي مَكَابِرِ الْأَنْفُسِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

لئالى الاصول

كاتب:

آيت الله سيد محمد على علوى گرگانى

نشرت فى الطباعة:

دار التفسير

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
٨	لثالى الاصول القسم الاول فى مباحث الالفاظ المجلد ٣
٨	اشاره
٨	اشاره
١٣	بخت عن ما قىل فى اجتماع الأمر والنهى
٦٥	فى اجتماع الأمر والنهى / تداخل الأسباب
٧٨	البخت عن الاضطرار وأحكامه
٨٠	فى الاضطرار / بغير الاختيار
٩٦	فى الاضطرار / مع سوء الاختيار
١٢٤	فى النهى / وكاشفيتها عن الفساد
١٥٢	فى اقتضاء النهى الفساد وعدمه
١٦٩	فى تأثير النهى المتعلق بالمعاملات
١٨٤	فى دلالة النهى على الصخه
١٨٩	المقصد الثالث / فى المفاهيم
٢٠٧	فى مفهوم الشرط
٢٢٤	فى الدليل على مفهوم الشرط
٢٣٧	فى انتفاء سنخ الحكم أو شخصه
٢٤٥	البخت عن تعدد الشرط واتحاد الجزاء
٢٦١	فى تداخل الأسباب والمسببات
٢٨٢	البخت عن المسببات
٢٨٥	البخت عن تعدد الشرط والجزاء
٢٩١	الجزاء الواحد صورة والمتعدد حقيقة
٢٩٣	الشك فى وحده الجزاء وتعدده
٣٠١	فصل فى مفهوم الوصف

٣٠٩	فصل فى مفهوم الغايه
٣١٣	فصل فى مفهوم الاستثناء
٣٢٤	فصل فى مفهوم اللقب والعدد
٣٢٧	المقصد الرابع / فى العام والخاص
٣٤٦	فى أن العام المخصّص هل هو مجاز فى الباقي أم لا
٣٤٧	البحث عن حكم المخصّص المبيّن
٣٥٧	البحث عن حكم المخصّص المجمل
٣٦٣	الكلام فى المخصّص المنفصل المجمل مصداقاً
٣٨٤	البحث عن جريان استصحاب العدم الأزلى وعدمه
٣٨٩	المبحث الثالث من المباحث والأمر فى العام أو الخاص
٤٠٤	المبحث الرابع / التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصّص وعدمه
٤١٥	المبحث الخامس: فى الخطابات الشفاهيّة
٤٢٥	البحث عن حقيقه الخطابات القرآنيّه
٤٢٧	ثمره البحث عن المسأله
٤٣٦	المبحث السادس: فى العام المتعقّب بضمير راجع إلى أفراده
٤٤٦	المبحث السابع: فى جواز تخصيص العام بمفهوم المخالف وعدمه
٤٤٧	المبحث الثامن: فى تعقّب الاستثناء
٤٧٩	المبحث التاسع: فى تخصيص الكتاب بالخبر الواحد
٤٨٨	المبحث العاشر: فى دوران الأمر بين النسخ والتخصيص
٥١٢	المبحث الحادى عشر: فى النسخ والبداء
٥٢٥	المقصد الخامس / فى المطلق والمقيّد
٥٣٧	البحث عن اسم الجنس
٥٤٠	البحث عن علم الجنس
٥٤٧	المفرد المعرف باللام
٥٥٠	الجمع المعرف باللام
٥٥٢	النكره

٥٥٥	في بيان ثمره المسلكين في الإطلاق
٥٦٠	البحث عن مقدمات الحكمه
٥٧٩	البحث عن الانصراف
٥٨٦	المبحث الثاني: في كفيته حمل المطلق على المقيد
٦٠٢	المبحث الثالث: في اقتضاء مقدمات الحكمه
٦٠٥	المقصد السادس: في المجمل والمبين
٦١١	الفهرس
٦١٥	تعريف مركز

ثالثی الاصول القسم الاول فی مباحث الالفاظ المجلد ۳

اشاره

سرشناسه : علوی گرگانی، سیدمحمدعلی، ۱۳۱۷ -

عنوان و نام پدیدآور : ثلثی الاصول القسم الاول فی مباحث الالفاظ / تالیف السیدمحمدعلی العلوی الحسینی الکرگانی.

مشخصات نشر : قم: دارالتفسیر، ۱۴۳۱ ق.= ۱۳۸۹.

مشخصات ظاهری : ۱۰ ج .

شابک : ۱۵۰۰۰۰ ریال: دوره: ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۵-۲۴۴-۶؛ ج.۱: ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۵-۲۴۵-۳؛ ج. ۲: ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۵-۲۴۶-۰؛ ج.

۳ ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۵-۲۴۷-۷:

وضعیت فهرست نویسی : فاپا

یادداشت : عربی.

یادداشت : عنوان عطف: ثلثی الاصول.

یادداشت : کتابنامه.

عنوان عطف : ثلثی الاصول.

موضوع : اصول فقه شیعه

رده بندی کنگره : ۱۵۹/۸BP/ع۹۸۶ ۱۳۸۹

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی : ۲۱۶۳۰۳۴

ص: ۱

اشاره

تألیف:

سماحه آیه الله العظمی المرجع الدینی

السيد محمد علي العلوي الحسيني الكركاني دام ظلّه

الجزء الثالث

ص: ٣

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خير خلقه وأشرف بريته محمد وآله الطاهرين، واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين من الآن إلى قيام يوم الدين.

وبعد، فهذا هو المجلد الثالث من كتاب «لثالي الأصول» حيث وفقني الله سبحانه لكتابتها وتدريسها على أفاضل طلبة الحوزه العلميه المقدسه بقم، ويتضمن هذا الجزء ما بقى من البحوث المتعلقة بالأوامر، وتمام ما يتعلق بالنواهي، أسأل الله تعالى أن يوفقني لإكمال هذه الدوره الأصوليه خدمه للعلم وأهله، آمين رب العالمين، والحمد لله أولاً وآخراً.

بحث عن ما قيل في اجتماع الأمر والنهي

بسم الله الرحمن الرحيم

بحث عن ما قيل في اجتماع الأمر والنهي

أقول: بعد الأمور التي ذكرت تمهيداً ومقدمهً لهذه المسأله، يصل الدور إلى بيان الأقوال في جواز اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد ذاتاً ومتعدد جهةً وامتناعه، والأقوال في المسأله ثلاثه:

القول الأول: قولٌ بالامتناع مطلقاً، وهو المنسوب إلى المشهور، خصوصاً المتقدمين منهم كما هو مختار صاحب «الكفايه» و«الحقايق» و«عنايه الأصول».

القول الثاني: هو القول بالجواز مطلقاً، وهو المنسوب إلى صاحب «المحاضرات»، والظاهر المستفاد من كلام المحقق النائيني رحمه الله .

القول الثالث: هو القول بالتفصيل من الامتناع عرفاً والجواز عقلاً، وهذا هو المنسوب إلى الأردبيلي في «شرح الإرشاد» كما هو المنقول عن الشيخ الأعظم في تقريراته حيث قد نسب ذلك إليه .

أقول: ولما كان الأصل في الأشياء الممكنه هو الجواز، إلا أن يحصل برهاناً قاطعاً ودليلاً محكم على الامتناع، فلا بدّ أولاً من ذكر ما يمكن أن يُقال أو قد قيل في وجه الامتناع، ثم ملاحظته فإن كان صحيحاً التزمنا به وإلا يردّ ونرجع إلى الجواز، لعلّ أحسن ما قيل في بيان وجه الامتناع هو ما ذكره صاحب «الكفايه»،

فلا بأس بالإشارة إليه وتقريره وتوضيحه حتى يبلغ إلى ما هو الحق في المقام، فنقول ومن الله الاستعانة:

ذكر صاحب «الكفاية» قدس سره لإثبات مدّعاة مقدّمات أربعه:

المقدّمه الأولى: أنه لا- ريب في أنّ الأحكام الخمسه متضادّه في مقام فعليّتها وبلوغها إلى رتبه البعث والزجر، ضروره ثبوت المنافاه والمعاندّه التامّه بين البعث والزجر في شىء واحد في زمان فارد، وإن لم يكن بينها مضادّه، ما لم تبلغ إلى تلك المرتبه، لعدم المنافاه والمعاندّه بين وجوداتها الإنشائيّه قبل البلوغ إليها كما لا يخفى.

فاستحاله اجتماع الأمر والنهي في واحد لا- تكون من باب التكليف بالمحال، بل من جهه أنه بنفسه محال، فلا يجوز عند من يجوز التكليف بغير المقدور أيضاً، لأنهم ذكروا للأحكام مراتب أربعه:

الأولى: مرتبه الاقتضاء، وهى مرتبه الملاك والمصلحه، ولا يخفى أنّ عدّه هذه من المراتب للحكم لا يخلو عن مسامحه .

الثانيه: مرتبه الإنشاء، وهى مرتبه جعل القانون وتشريعه، ولا يخفى أنّ الحكم لو كان في هذه المرتبه على نحو لو علم المكلف بوجوده لما وجب الامتثال، لأنّ الحكم لم يبلغ إلى مرتبه الإنفاذ والإعلام، ووقوع ذلك في القوانين العرفيه كثيره جداً حيث لا ينفذ الحكم لوجود مانع من الإنفاذ، كما قد يتفق ذلك في الشرعيّات، حيث إنّ النبيّ صلى الله عليه وآله قد يعلم الأحكام الإلهيه والقوانين الإسلاميه، ولم يحكم بنفوذها ولزوم تبعيّه المسلمين مخافه أن يشقّ ذلك على الناس فيرتدّوا عن الإسلام لقرب عهدهم بالجاهليّه، فحينئذ يكون ذلك من الأحكام الإنشائيّه.

الثالثه: مرتبه الفعلية، وهى مرتبه الإنفاذ والإعلام والإبلاغ للناس، فإنه فى هذه المرتبه يكون الحكم على نحو لو علم بها المكلف لوجب عليه الامتثال، لأنه قد فرض نفوذ الحكم وعلم المكلف به، إلا- أنه ربما لا- يكون المكلف قادراً ولا- عالماً، فمع ذلك يكون التكليف فعلياً.

الرابعه: مرتبه التنجيز، وهو مرتبه انقطاع عذر المكلف من جهه علمه وقدرته عليه، وهذا هو الذى عليه يكون منجزاً ولا عذر عليه. فظاهر كلام صاحب «الكفايه» أنّ التنافى والتعاند إنما يتحقق فى المرتبه الفعلية دون الإنشائية والاقتضائية والتنجز كما صرح بذلك.

المقدمه الثانيه: أنه تعرض لمتعلق الأحكام، وقال بأنه قد يكون متعلقها هو نفس فعل المكلف، أو ما هو اسمه، بأن يكون ما يتعلق به الحكم هو ما يكون من الأمور المتأصّله كالقيام والقعود ونظائرهما، المسمى فى المعقول بالمحمول بالضميمه، أو ما هو عنوانه مما قد انتزع عنه، بحيث لولا انتزاعه تصوّراً واختراعه ذهنياً، لما كان بحدائه شىء خارجاً، وكان خارج المحمول، كالملكيه والزوجيه والرقيه والحريه والمغصوبيه، إلى غير ذلك من الاعتبار والإضافات، وما اختاره هو الأول منها، وإن أخذ مثل قسم الثالث فى متعلق الأحكام، وليس ذلك إلا باعتبار أنه آله للحاظ متعلقاتها والإشاره إليها بمقدار الغرض منها والحاجه إليها، لا بما هو هو وبنفسه وعلى استقلاله وحياله.

المقدمه الثالثه: أنّ تعدد الوجه والعنوان لا يوجب تعدد المعنون، ولا تنظم به وحدته، فإن المفاهيم المتعدده والعناوين الكثيره، ربما تنطبق على الواحد، وتصدق على الفارد الذى لا كثره فيه من جهه، بل بسيط من جميع الجهات، ليس

فيه حيث غير حيث وجهه مغايره لجهه أصلاً، كالواجب تبارك وتعالى، فهو على بساطته ووحدته وأحديته تصدق عليه مفاهيم الصفات الجلاله والجماليه، فضلاً عن غيره الذى ليس وحدته كذلك، فتعدّد الوجه والعنوان إذا لم يوجب تعدّد المعنون، فلا يجوز حينئذ الجمع بين الحكمين فى شىء واحد.

المقدمه الرابعه: تعرّض لما يستعان به على دفع توهمين قد صدرا عن صاحب «الفصول» قدس سره وهما:

أمّا التوهم الأول: أنه قد فرّق فى الجواز والامتناع بين القول بأصالة الوجود وأصالة الماهية، حيث إنّه على الأول كان الوجود واحداً، فلا يمكن تعلق الحكمين المتضادين به، هذا بخلاف الآخر حيث أنّ الوجود كان اعتبارياً، فلا يوجب الجمع بينها فيه، والماهية أصليّه إلاّ أنّها كانت لكلّ واحد غير الآخر فلا محذور فيه .

وأجاب عنه: بأنّه لا فرق فى ذلك بينهما، لأنّ الموجود الواحد بوجود واحد لا يكون له إلاّ ماهية واحده وحقيقه فاردّه، ولا يقع فى جواب السؤال عن حقيقته بما هو إلاّ تلك الماهية، فالمحذور باق بحاله.

وأما التوهم الثانى: هو أنه لو كان الجنس والفصل متعدّداً وممتازاً فى الخارج، لما أمكن القول بالجواز، وحيث لا يكون كذلك لأنّهما متّحدان فى الخارج فيوجب الامتناع.

والجواب عنه أولاً: إنّ الجنس والفصل لا يعدّان من الوجودات الخارجيه، بل هما يوجدان من خلال التحليل العقلى فى العقل ويصدر بملاحظه العقل لحقيقه الأمور، ولذلك لا يمكن فرضهما خارجيين ليمتاز أحدهما عن الآخر. إلاّ أنّ

صاحب «الكفايه» لم يتعرّض لذلك بل وجّه إشكاله إلى أنّه لو فرض تسليم ذلك، ولكن المفهوم المتصادقان ليسا من قبيل الجنس والفصل حتّى يبتنى على تعدّدهما ووحدهما، ولأينّ مثل الحركة في الدار - من أيّ مقوله فرضناها - لا تكاد تختلف حقيقتها وماهيتها، وإنّما يتخلّف ذاتياتها سواءً وقعت جزءاً للصلاه أم لا، كانت تلك الدار مغصوبه أو لا، فاستنتج من ذلك بأنّ المجمع حيث كان واحداً وجوداً وذاتاً كان تعلق الأمر والنهي به محالاً، ولو كان تعلقهما به بعنوانين.

انتهى كلامه مع توضيحٍ منّا.

ولقد أُورد على مقدّمته الأولى أوّلاً: بأنّ كلامه هنا - مع ملاحظه التنافي في الأحكام في مرتبه فعليتها - يخالف مع ما سيقول عن قريب في مرحله بيان إمكان الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري، من أنّ التنافي بينهما يتحقّق لو كان كلا الحكمين موجوداً في مرتبه التنجّز، والأمر ليس كذلك إذ الحكم الواقعي محفوظ في مرتبه الفعليه والحكم الظاهري في مرتبه التنجّز، فلا تنافي بينهما.

هذا كما عن «عنايه الأصول» .

أقول: ولكن الإنصاف عدم ورود هذا الإشكال عليه، لأنّ التنافي هنا كان بين الحكمين الذين كان كلاهما واقعياً في مرتبه الفعليه من الوجوب والحرمة، ولذلك لا بدّ أن يلاحظ تنافيهما في مرتبه واحده من المراتب، وهي على زعمه المرتبه الفعليه، هذا بخلاف الواقعي والظاهري، حيث إنّه إذا تفاوت بين المرتبتين بالفعليه والتنجّز ارتفع التنافي، وأمّا كون كليهما فعلياً لولا تنجّز الآخر لما كان بينهما منافاه، أي بأن يكون مشكوك الطهاره ظاهراً بحسب الظاهر، وإن كان الحكم الفعلي الواقعي غير المنجّز هو النجاسه، لكنّه معذور عنه بواسطه الدليل

الوارد عليه.

وثانياً: بأنّ التنافى بين الحكمين قد فرضه فى مرتبه الفعلية، مع أنّ الحكم الفعلى تابع للإنشائى، كما أنّ الإنشائى تابع للاقتضائى، إذ ما لم يتيقن المتعلق من حيث المصلحه والمفسده، لما انتهى إلى إنشاء الحكم، فإذا أنشأ فتصل النوبه إلى الفعلية، فعلى هذا لا بدّ أن نلاحظ التنافى فى مرحله الاقتضاء أولاً وبالذات ثمّ فى ساير المراتب ثانياً وبالعرض، لأنّ الوجوب لا يكون إلاّ إذا كان متعلق الحكم ذا مصلحه بلا مزاحمه، حتّى تقتضى الوجوب، كما أنّ الحرمة تقتضى على أنّ متعلقها مشتمل على المفسده بلا مزاحمه، ومن المعلوم أنّه لا يصحّ أن يجتمعا فى مورد واحد، فحقيقه المنافاه ثابتة فى هذه المرتبه لا فى المرتبه الفعلية.

لا- يقال: لعلّه أراد من ملا-حظه التنافى فى مرتبه الفعلية، باعتبار أنّ البعث والزجر كان بحسب داعويّه الانبعاث والانزجار، وحيث كان العبد لا يقدر على الجمع بينهما فى الامتثال، فلذلك كان التنافى بينهما موجوداً بالنظر إلى ذلك.

لأنّ نقول: بأنّ ذلك لا يناسب مع ما ذكره فى ذيله بأنّ المحاليه هنا كان من جهه أنّ نفس التكليف بهذه الكيفيه محال، أى لا يمكن صدور الحكمين فى مرتبه الفعلية، كذلك لا- يمكن أن يكون المحاليه من جهه كونه تكليفاً بالمحال، ومن الواضح أنّ جهه التنافى إن كان بما ذكر من جهه عدم قدره العبد على الامتثال تكليفاً بالمحال، كما لا يخفى، وهو خلاف ما فرضه.

وثالثاً: ما قلنا سابقاً بأنّ الأحكام ليست إلاّ أموراً اعتبارية، ولا يجرى التضادّ إلاّ فيما كان من الأمور المتأصّله مثل السواد والبياض، الذى كان لهما جنساً قريباً وفصلاً وهو الكونيه، وهذا بخلاف ما ليس كذلك لعدم حقيقه له فى

الوجود، بل ليس إلا- صرف اعتبار اعتبره الشارع بين الأشياء كالأحكام، حيث أنّها نوع ربط ونسبه يلا-حظه هنا الشارع بين الموضوعات وذيها، فلا معنى للحكم بالتضادّ فيها، كما لا يخفى.

نعم، إن كان التضادّ موجوداً كان في متعلّقها من جهه المصلحه والمفسده، حيث لا يمكن اجتماعهما في شيء واحد، فالمقدّمه الأولى مخدوشه.

أمّا المقدّمه الثانيه: فقد أورد (أو يورد) على المقدّمه الثانيه أيضاً بأمور، بعضها غير وارد دون بعض آخر.

منها: ما عن صاحب «عنايه الأصول» وهي ثلاثه إیرادات:

الإیراد الأوّل: كيف فرق بين اسم الفعل وبين عنوانه، مع أنّ كلّ شيء يصدق عليه الاسم كالقيام والقعود يصدق عليه العنوان، وكلّما يصدق عليه العنوان كالملكيه والزوجيه يصدق عليه الاسم، هذا.

أقول: ولكنّه غير وارد عليه، لأنّ النزاع ليس لفظيّاً حتّى يقال مثل ذلك، بل المقصود بأنّ ما يمكن أن يتصوّر لكونه متعلّقاً للأحكام عباره عن أحد هذه الثلاثه من نفس فعل المكلف أو اسمه، أى من العناوين التى تعدّ من الأمور المتأصّله المسّماه بالمحمول بالضميمه كالقيام والضرب، أو العناوين الانتزاعيه الاعتباريه كالملكيه والرقيه والزوجيه التى تُسمّى بخارج المحمول، لأنّ هذه الأمور لا- تأصّل لها فى الوجود، بل الموجود فيها ليس إلا منشأ انتزاعها، فأراد المحقّق الخراسانى إثبات القسم الأوّل منها دون الآخرين.

الإیراد الثانى: إنّ الملكيه والزوجيه ليستا من العناوين المنطبقه على فعل المكلف، لأنّ صحّه الانطباق إنّما يصحّ فيما يصحّ حمله عليه كالصلاه والصيام

والحجّ، حيث يصحّ أن يُقال: (هذه صلاه) أو (هذا صيام) بخلاف الملكيه، حيث لا يصحّ أن نشير إلى فعل المكلف بالقول (هذا ملكيه) أو (هذه زوجيه) ونحوهما، بل يقال له إنّه سبب للملكيه أو الزوجيه.

وفيه: أنّ هذا الإشكال يندفع مع ملاحظه ما أجبنا به عن الإشكال الأوّل، لوضوح أنّ الملكيه حيث كان من خارج المحمول ومن الأمور الاعتباريه، لذلك كان انطباقه على فعل المكلف من جهه كونه منتزعا عن ذلك، بخلاف القيام والضرب وأمثال ذلك، حيث لا يكون انتزاعيا، كما أنّ الصلاه والصوم حيث كان لهما ما بحدائنه في الخارج، ولذلك يقال إنّه صلاه بخلاف الملكيه حيث أنّه ليس إلا الاعتبار، فذلك لا يوجب أن لا يصحّ أن يقال إنّه منطبق على فعل المكلف، وإن كان أصل التسيب في فعل المكلف صحيحا.

الإيراد الثالث: إنّ جعل الأحكام متعلّقا على الأمور الاعتباريه مثل الملكيه آله ومرآه لمتعلقاتها ممنوع ويكون خلاف الصواب جدّا؛ لأنّ الأحكام لا تتعلّق بالأمور الاعتباريه كالملكيه والزوجيه ونحوهما، وإنّما تتعلّق بمثل التمليك أو التزويج ونحو ذلك، وفعل المكلف ليس بأمر اعتباري غايته أنّه فعلٌ تسيبي يتولّد منه الأمر الاعتباري، هذا.

وفيه: أنّ الأحكام كما قد تتعلّق بالعناوين الأصليه، قد تتعلّق بالعناوين الاعتباريه، كما لو قيل بأنّ ملكيه البيع لازمه وملكيه الصلح جايزه وأمثال ذلك، ولا فرق في إمكان المتعلّق إن قلنا به بين الأحكام التعليقيه والوضعيه، كما لا يخفى.

ومنها: ما أورده الحكيم في «حقائق الأصول» من أنّه كيف اختصّ كون

الملكيه - إن أخذت في متعلق الحكم - آله لمتعلقاتها، بل اسم الفعل هو كذلك.

لكنه مندفع: بأن الاختصاص لا- يستفاد من كلام صاحب «الكفايه»، بل ذكر ذلك كان من باب المثال، فإن الحكم إن فرض تعلقه بها كان وضعه كذلك، وهو لا ينافي أن يكون اسم الفعل أيضاً كذلك كما لا يخفى.

نعم إن استفيد الاختصاص لكان الإشكال وارداً.

ومنها: أن الأعراض القائمه على معروضاتها تكون على ثلاثة أنحاء:

تارة: تكون العروض وتتصاف المحلّ به في الخارج مثل عروض الحرارة والبروده العارضتين على النار والماء، حيث أنه ما لم تتحقق النار والماء في الخارج لما تعرضهما الحرارة والبروده خارجاً.

وأخرى: ما تكون عروضها في الذهن، وتتصاف المحلّ بها يكون في الخارج، كالأبوه والبنوه والفقيره والتحتيه وأمثالهما، فإن عروض هذه الأوصاف كان وعائه في الذهن، إلا أن اتصاف المحلّ بهذه الأوصاف يكون في الخارج.

وثالثه: ما تكون عروضها وتتصاف المحلّ بها ذهنيّاً، وهو كالكلية العارضه للإنسان، حيث أن الإنسان لا يصير متصفاً بالكلية في الخارج قطعاً، كما أن موضوعها أيضاً ذهني، لأن الكلية إنما تنتزع من الماهية المتصوره في الذهن، كما أن الخارج لا يمكن اتصافه بالكلية.

أقول: إذا عرفت هذه المقدمه، فنقول :

إن الطلب معدود من الأعراض، سواء كان أمراً أو نهياً، فهو لا- يمكن أن يكون من القسم الأول، لأنه يلزم أن لا يكون الطلب متعلقاً إلا بعد وجوده وتحققه في الخارج، كالحراره للنار، مع أنه غير معقول لأن الفعل إذا وجد في الخارج كان

مركزاً لسقوط الطلب لا ثبوته فلا يبقى للأمر بالصلاه الموجوده أو النهى عن الفعل بعد وجوده، لأنه يلزم تحصيل الحاصل، أو الزجر عمياً هو قد وُجد، مع أنه نقض للغرض فى المنهى عنه؛ لأن المولى كان مطلوبه عدم تحققه أصلاً، لا الزجر بعد وجوده وحصول المفسده، فلا يمكن أن يكون من قبيل الأول .

كما أنه لا يمكن أن يكون من قبيل الثانى، لأن اتّصافه لا بدّ أن يكون خارجياً، وقد عرفت أنه محلّ لسقوط الطلب لا ثبوته.

فانحصر الأمر فى الثالث، فىكون عروض الأمر والنهى لمتعلّقاتهما كعروض الكليه للماهيات، فعلى هذا تعرف بأن ما ادّعاه قدس سره من أنّ مركز الأحكام عبارته عن نفس فعل المكلف فى الخارج، ليس على ما ينبغى، بل لا بدّ أن يكون مركز التعلق هو الموضوع المتصوّر فى الذهن، كما لا يخفى .

ومنها: أنّ الأحكام - كما عرفت ممّا سابقاً - تعدّ من الأمور الاعتباريه، لأنها عبارته عن ملاحظه النسبه الاعتباريه، لا من الأمور الخارجيه ولا- من الأعراض، لأنها من النسب ولا موضوع خارجى لها، بل موضوعها اعتبارى وكلّى لا شخصى، ومن المعلوم أنّ أطراف النسب الاعتباريه اعتباريه أيضاً، فالعناوين الاعتباريه هى متعلّقات الأحكام أوّلاً وبالذات، والأفعال الخارجيه متّصفه بها لعروضها عليه، فهى واسطه فى العروض بالنسبه إلى معنوناتها.

أقول: إنّ الإيرادين الأخيرين واردان على كلامه قدس سره بحسب المبنى.

وأما المقدمه الرابعه: فهى صحيحه، لما قد عرفت ممّا سابقاً فى الجمله بأنّ الكلام فى إمكان كون الموجود الواحد محطاً للحكمين المتنافيين، سواء كان الوجود حقيقه والماهيه اعتباريه أم بالعكس، إذ من الواضح أنّ الماهيه الواحده

بحسب الذات تعدّ موجوداً واحداً بحسب الحقيقه من جهه الجواز والامتناع، فالأولى الإعراض عن هذه المقدمه .

وأما المقدمه الثالثه: وهى أنّ تعدّد الوجه والعنوان، لا يستلزم تعدّد المعنون فى الواحد البسيط الحقيقى، كالبارى تعالى بالنظر إلى صفاته الصادقه عليه فضلاً عن غيره، فإذا اتّحد المضمون مع تعدّد الوجه، استلزم الامتناع، وقد التزم المحقّق الحكيم فى «حقايق الأصول» بأنّ هذا لا يكون برهاناً لإثبات كون المعنون واحداً مع تعدّد الوجه والعنوان، فغايه ذلك إمكان إثبات كلّ منهما، فمن يدعى تعدّد المعنون على تعدّد الوجه لا تكون دعواه مخالفاً للبرهان.

أقول: وكيف كان، والذي يمكن أن ندّعيه فى المقام ثلاثه:

تارة: يُقال بأنّ تعدّد الوجه لا يوجب تعدّد المعنون مطلقاً، وهو ما ادّعه صاحب «الكفايه» ولذلك صار امتناعياً.

وأخرى: دعوى التفصيل فى ذلك، بأن لا يكون فى بعض الموارد موجباً للتعدّد بخلاف بعض آخر حيث يوجب تعدّد الوجه تعدّد المعنون، والمفصّلين فى ذلك على ثلاثه أنحاء، سيتوضّح لك إن شاء الله تعالى.

وثالثه: دعوى جواز اجتماع الأمر والنهى فى متعدّد الجهه والوجه، ولو كان المعنون بحسب وجوده الخارجى واحداً، وهذا هو المختار على ما ببالنا فى الحال، والله العالم بحقيقه الأشياء فى المآل.

أقول: فلا بأس أولاً أن نذكر قول المفصّلين، ثمّ نبين جوابهم، فبذلك يثبت ما هو الحقّ عندنا، فنقول ومن الله الاستعانه:

المفصّل الأول: هو المحقّق النائينى قدس سره حيث قال فى «فوائد الأصول» ضمن

كلام طويل إليك مضمونه باختصار:

قال رحمه الله : (إنَّ العناوين والمفاهيم مختلفه، فبعضها يكون العنوانان من العناوين الاعتباريّه غير الذاتيه، وهى كعنوان المشتقات كالعالم والعدل والشجاع المنطبقه على متعلقاتهما، فلا إشكال على كون التركيب فى مورد الاجتماع تركيباً اتحادياً، لأنَّ صدق عنوان المشتقّ على متعلقه يكون من جهه تعليليه، كما فى زيد حيث يكون العالم صادقاً عليه لعلمه، وهكذا فى العدل وسائر الأوصاف، حيث تنطبق على ذاته بجهه تعليليه، فصدق هذه العناوين على الذات لا يوجب تعددها تعدداً فى المعنونة، بل يكون التركيب هنا تركيباً اتحادياً، ولازمه القول بالامتناع، لأنَّ وحده المتعلق بحسب ذاته يكفى فى وجود الاستحاله والامتناع.

هذا بخلاف ما لو كان العنوانان من العناوين الذاتيه، كمبادئ المشتقات مثل العلم والقدرة والشجاعه، حيث أنّ عنوان العلم لا يمكن أن يحكى عن عنوان آخر غير عنوان نفسه، وهكذا يكون فى عنوان القدرة، حيث لا ينطبق ولا يحكى إلا عن نفسه، فالجهه والحيثيه التى توجب الانطباق تكون حيثيه تقيديه الموجه لتعدد مضمونه، يعنى بأن تعلق الأمر لهذا العنوان يشمل حتى ما يكون مورداً للانطباق فى المجمع، هكذا فى الطرف الذى يقابله، لأنَّ التركيب الحاصل من المبدئين فى المجمع لا يكون إلا انضمامياً، يعنى كان الوجودان متلازمين فى الوجود، وإن كان فى الظاهر يشاهد اتحاد متعلق الأمر والنهى فى شىء واحد.

فإذا كان الحكمان متلازمين، فلا يوجب تعلق حكم من الإيجاب أو الحرمة على أحد المتلازمين السرايه إلى حكم ملازم آخر، فهذا معنى تعدد الوجه والعنوان، الموجب لتعدد المعنونة، ولو كان بحسب وجود الخارجى مركباً إلا أنّ

التركيب كان انضمامياً لا اتحادياً.

أمّا الصلاة والغضب فهما من قبيل القسم الثانى، لأنّ عنوان الصلاة تكون من مقوله غير مقوله الغضب، فلا يحكى عنوانها عن الغضب أبداً، كما لا يحكى عنوان الغضب عن عنوان الصلاة، فلو فرض وجود مجمع بين هذين العنوانين كان تركيبه تركيباً انضمامياً لا اتحادياً، فيجوز اجتماع الأمر والنهى فيه من دون أن يسرى الحكم من أحدهما إلى الآخر، لأنهما متلازمان فى الوجود وليسا بمتّحدين كما لا يخفى.

لا يقال: بأنّ الحركة الموجوده فى الصلاة والغضب، تعدّ وجوداً واحداً حقيقه، واتّحاد الصلاة والغضب فيها أوجب أن لا يمكن الاجتماع وأن يكون امتناعياً.

لأننا نقول: بأنّ الحركة إن كانت جنساً فيهما، لزم أن يكون الجنس لها فصول متباينه وهو غير جائز، فلا بدّ أن يُقال بأنّ الحركة الموجوده فى الصلاة مقوله غير الحركة الموجوده فى الغضب، وإن كان فى الوجود الخارجى لهما مجعاً واحداً إلاّ أنّه انضمامى، فيجوز الاجتماع حينئذٍ فى مثل الصلاة والغضب، ولا محذور فيه.

انتهى كلامه رحمه الله باختصار.

المفصّل الثانى: هو المحقق العراقى فى «نهاية الأفكار» (١) فقد فضّل بين كون الاختلاف فى العنوانين فى صرف كيفيه النظر لا فى المنظور، فلا إشكال فى أنّه لا يجوز، لأنّ المنظور بعدما كان واحداً حقيقه ذاتاً وجهه، لا يكاد أن يتحمّل طرؤ الصفتين المتضادتين من المحبوبيه والمبغوضيه، بلا فرق بين كون متعلّق

الأحكام هو الخارجيات أو العناوين والصور الذهنيّة، لأنّ المفروض كون حقيقه المعروض واحده والعنوان والصور لا تكون إلاّ يرى بها الخارج الواحد، وهو غير معقول، وهكذا يكون إذا كان العنوانان من العناوين الاعتباريّة المحضه، غير القابله لقيام المصالح بها، لأنّه أيضاً يعدّ مثل سابقه، حيث إنّ ظرف وجود منشأها كانت من الجهات التعليليه لمصلحه الذات المعروضه، فإذا كانت واحده حقيقه، فقهرّاً تأبى عن ورود الصورتين المتضادّتين عليها من الحبّ والبغض والإرادة والكراهه.

وأما إذا كان الاختلاف فى المنظور لا فى صرف كيفيته، فإن كان الاختلاف بينهما بتمام المنشأ، على وجه يكون منشأ انتزاع كلّ بتمامه غير المنشأ فى الآخر، ففى مثل ذلك لا بأس بالالتزام بالجواز، بلا فرق بين كون العنوانين من مقولتين مختلفتين، أو من مقوله واحده، كما فى الأجناس بالقياس إلى فصولها، وكذا القراءه بالقياس إلى الجهر بها؛ لأنّ الجهتين متغايرتان، فيصحّ تعلق الحكمين المتضادّين، وإن كان بحسب الوجود واحداً، لإمكان تحليله بالعقل لكلّ جهه غير جهه الأخرى.

ولا- فرق بين كون التركيب اتّحادياً أو انضمامياً، وبين كون الجهه جهه تعليليه أو تقييديه. ولا- بين القول بوقوف الطلب على الصور أو سرايته إلى الخارجيات، ولا- بين كون المتعلّق هو صرف الطبيعه أو الطبيعه الساريه، وهو كما لا تعلق أحد الحكمين بحدوث الشئ والآخر ببقائه، فعلى جميع هذه التقادير المختار هو الجواز.

وأما لو كان الاختلاف ببعض المنشأ، بأن كانا مشتركين فى جهه أو مقوله،

وممتازين في جهه أو مقوله أخرى، ففي مثله يحكم بعدم الجواز بالنسبه إلى الجهه المشتركه بينهما، من جهه عدم تحمّلها لظروّ الصفتين المتضادّتين عليها من المحبوبيّه والمبغوضيّه، فحيثُ لا بدّ أن يلاحظ ويقدم ما هو أقوى مناطاً من حيث المصلحه والمفسده، من غير فرق بين أن يكون الأمر كالنهى متعلّقاً بالطبعه الساريه أو بالجامع وبصرف وجودها، إلاّ على مسلك من يقول بوقوف الطلب على نفس الطبيعى والجامع، وعدم سرايته إلى الأفراد بوجه أصلاً، ولو من حيث حدودها الطبيعيّه، بظنّ أنّ الطبيعى والفرد صورتان متبائنتان في الذهن، والأمر بعد تعلّقه بالصور - لا بالخارجيّات - لا يتعدّى بوجه من الوجوه إلى الأفراد، فإنّه على هذا المسلك لا بأس بالالتزام بصحّه العباده بإتيان هذا الفرد بداعى الأمر بالطبيعى، بل على هذا المسلك تخرج المسأله عن فرض اجتماع الأمر والنهى في وجود واحد، من جهه أنّ الوجود والفرد على ذلك لا يكون إلاّ مبغوضاً محضاً.

وانتهى ما هو المقصود في نقله.

وأما المفصل الثالث: هو صاحب «المحاضرات» (١) فقد قال ما خلاصته:

(إنّ العنوانين المتضادّين في مورد لا- يخلوان من أن يكونا من العناوين الذاتيه والمقولات الحقيقيه، وأن يكون أحدهما من العناوين الذاتيه، والآخر من العناوين الانتزاعيّه، وأن يكون كلاهما من العناوين الانتزاعيّه.

فالأولى: لا إشكال في تعدّد المعنون بتعدّد عنوانه بحسب المقوله، فالاجتماع هنا يكون جائزاً.

الثانية: إن كان الانتزاعى يتتزع من مرتبه ذات العنوان المتأصيل فى الخارج، لا- من شىء مباين له فى الوجود، فلا- يجوز وإلاّ يجوز، ومثل لذلك بمثالين:

أحدهما: ما إذا فرض أنه شرب ماءً - الذى كان مأموراً به - مغصوباً، فأحدهما عنوان ذاتى وهو شرب الماء، والآخر انتزاعى وهو الغصب، فحيث كان متّحداً فى الوجود، فلا مناص من القول بالامتناع.

ثانيهما: التوضؤ بماء الغير بدون إذنه، فإنه مجمع للعنوان الذاتى والانتزاعى، فهو أيضاً ممتنع.

وأما لو كان منشأ انتزاع العنوان العرضى مغايراً للعنوان الذاتى فى الوجود، أصبح الاجتماع جازياً لعدم سرايه حكم أحدهما إلى الآخر، ومثل لذلك بالتكلم المأمور به، فإنه عنوان متأصل، إلاّ أنه ليس منشأ لانتزاع الغصب خارجاً لأنه لا يعدّ تصرّفاً فى الدار، والنهى قد تعلق بالكون الغصبى، وهو مغاير مع التكلم فيجوز، ومثله أيضاً الأكل فى الأرض المغصوبه، حيث لا يعدّ تصرّفاً فى الغصب عرفاً يكون منشأ لانتزاع عنوان الغصب.

الثالثة: ما إذا كان العنوانان كلاهما من الماهيات الانتزاعية، فهى أيضاً لابدّ أن يلاحظ أنّ العنوانين المتصادقين هل ينتزعان من موجود واحد لكى لا- يكون جائزاً، ومثل لذلك بالإفطار فى شهر رمضان بالمال المغصوب، حيث أنّ الإفطار والغصب كليهما عنوانان انتزاعى، وينتزعان من نفس الأكل، فلا يجوز الاجتماع، هذا بخلاف ما لو كان منشأ انتزاع أحدهما مغايراً عن الآخر، كما لو أفطر فى شهر رمضان إلاّ أنّ إفطاره كان من المال المباح فى المكان الغصبى، فمثله يجوز لوجود

المغايره فى منشأ اتزاعهما).

انتهى ما هو المقصود من كلامه باختصار.

أقول: برغم أنّ التفاصيل المذكوره فى كلامه حيث جواز الاجتماع وعدمه، كان أزيد من هذا، كالتفصيل بين كون الوجوب غيريّاً فيجوز الجمع مع النهى، وبين كونه نفسياً فلا يجوز، أو التفصيل بين وجوب الإجزاء من باب الوجوب المقدمى فيجوز أو النفسى فلا يجوز، وغير ذلك من التفاصيل التى ذكرها مستلزم للإطاله والإطناب بما لا فائده مهمه فى ذلك كما لا يخفى.

والذى يصل إليه نظرى القاصر هو الجواز مطلقاً، من دون وجود تفصيل أصلاً، لأنك قد عرفت أنّ الأحكام بذاتها غير متضاده، لأنها اعتبارية وليست من الأمور المتأصّله، حتى يكون لها جنس وفصل حتى يلاحظ فيها التضاد، كما قد عرفت بأنّ الحكم لا يكون متعلقاً بالفعل الخارجى من المكلف لا فى طرف الأمر ولا النهى؛ لأنّ الموجود فى الخارج لا يمكن الأمر إليه لأنّه تحصيل للحاصل، كما لا يجوز النهى عن شىء قد وقع فى الخارج، فلا بدّ أن يكون مركز الأحكام هو فعل المكلف والطبيعه الموجوده فى الذهن لا بقتيد كونها موجوداً ذهنيّاً، لأنّه من الواضح أنّ الطبيعه المتقيده بهذا القيد لا يعنى إيجادها فى الخارج، لأنّ الطبيعه كذلك غير مقدوره للامتثال، لأنها بهذا لا يوجد إلاّ فى الذهن، فلا بدّ أن تحصل الطبيعه الموجوده فى الذهن موضوعاً لا مستنده بهذا التبدل، من باب أنّ وعائها ذهنى لا خارجى.

ثمّ إنّ الطبيعه التى كانت موضوعاً، كانت ماهيتها اللا- بشرطيه موضوعاً لا بلحاظ الإطلاق بالنظر إلى القيود واللواحق واللوازم الخارجيه، حتى تكون

الطبيعه باللحاظ الإطلاقي موضوعاً، حتّى يقال إنّه لا يمكن إجراء هذه الطبيعه فى ما كان فيه مفسده، بل الطبيعه المطلقه الذاتيه تعدّ موضوعاً، من دون أن يلاحظ معها شيئاً من الخصوصيات.

لا- يقال: إنّ الطبيعه بما هي موجوده، إنّما تكون موضوعاً إذا كانت مرآه وحاكيه عن الأفراد فى الخارج، فإذا فرض فى فرد أنّه مشتمل على المفسده الغصبيّه، فلا يمكن تعلّق الأمر بها من حيث الصلاحيّه، فيعود المحذور مرّة أخرى.

لأنّ نقول: إن أريد من الحكايه المذكوره أنّ الطبيعه واسطه لتعلّق الحكم بالموجود فى الخارج، فهو ممنوع قطعاً، لما قد عرفت بأنّ الخارج إذا كان موجوداً حين تعلّق الأمر، بإيجاده يكون من باب تحصيل الحاصل، وإن لم يكن موجوداً فليس بشيء حتّى تكون الطبيعه واسطه لتعلّق الحكم به، فلا بدّ أن يكون المقصود من الحكايه والمرآتيه هو أنّ الأمر قد تعلّق بها بداعى إيجادها فى الخارج، لما ثبت أنّ غرضه لا يحصل إلّا بوجودها، وهو أمر صحيح ولا يحتاج حينئذٍ أن يكون الموضوع هو الفرد حتّى يقال إنّه متعلّق للأمر، ثمّ نبحث عن كيفيّة جمعه مع النهى.

ومثل ذلك وارد فى النهى أيضاً، إذ هو أيضاً متعلّق للطبيعه بداعى عدم وجودها فى الخارج، لا- بأن يكون النهى متعلّقه هو الأفراد، حتّى تكون النسبه بين الأمر والنهى هي العموم والخصوص المطلق، كما يستفاد ذلك من كلام صاحب «نهايه الأصول»^(١)، بل النسبه بين متعلّق الأمر والنهى هي العموم والخصوص من

١- راجع نهايه الأصول: ١ / ٢٣٧ .

وجه، يعنى فى مقام الجعل والإنشاء لا يكون متعلقهما إلا الطبعه، إذ العبد فى مقام الامتثال ربما يجعل مجمعهما واحداً وهو لا يلزم الامتناع.

هذا تمام الكلام من حيث تعلق البعث والزجر ومرتبته الجعل والإنشاء.

وأما بالنسبه إلى ملا حظه الحكيم من حيث الملايك والأوصاف فى المتعلق، من جهه المصلحه والمفسده والمحبويه والمبغوضيه، فنقول:

لا منازعه بينهما من هاتين الجهتين:

أما المحبويه والمبغوضيه: فهما عنوانان ذات إضافه بين الرجل وبين شىء خارجى، بلا مانع بأن يكون شيئاً واحداً محبواً من حيث، ومبغوضاً من حيث آخر، كما ترى مثل ذلك فى الخارج كالعطشان الذى يتصور عطشاً لكنه مضر له، فهذا الرجل يعد الماء محبواً له من جهه عطشه ومبغوضاً له من جهه مرضه، فالماء متصف بوصفين ولا إشكال فيه .

وأما بالنظر إلى المصلحه والمفسده: فإنهما أيضاً ليسا من الأمور الحقيقيه التى لا يمكن أن يجتمعا، بل هما عباره عما يترتب من الآثار لبعض الأعمال الخارجيه، حيث أن العرف والعقلاء ينسبون بعضها إلى المصلحه وبعضها الآخر إلى المفسده كتحرريك الإنسان يده فى الدار المغصوبه فهى من جهه محبوبه لأمر المولى بها فتصبح إطاعه محبوبه، ومن جهه أخرى مبغوضه لأنها تصرف فى المغصوب، فالمصلحه والمفسده أمران مترتبان على عمل الإنسان، والعقل والعقلاء ينتزعون ويحكمون بذلك، فلا مانع بأن يكون عمل واحد له أثاران متفاوتان من المصلحه والمفسده، كما هو موجود فى مزاج الإنسان بالنظر إلى المأكولات والمشروبات، فقد يكون شرب شىء ذا مصلحه من جهه للمزاج، بل

مبرئ عن مرض دون ذلك بالنظر إلى مرض آخر، بل قد يكون مولدًا ومضعفًا له، فعلى هذا التقدير لا محذور في أن يكون عمل واحد مشتملاً على المصلحه ومتصفاً بالمجوبيه من جهه، والمفسده ومتصفاً بالمبغوضيه من جهه أخرى، كالصلاه في الدار المغصوبه.

نعم، قد يمكن الالتزام بعدم إمكان الحكم بصحتها من جهه أخرى، كما لو قصد القربه إن قلنا بأنه لا يمكن للإنسان الملتفت بالغصبيّه وبأن الغصب مبغوض للمولى أن يقوم بالفعل قاصداً القربه حيث لا- يتمشى منه ذلك في حال التفاته وتوجهه إلى ذلك، فهو أمرٌ آخر غير مربوط بما نحن بصدده من جهه اجتماع الأمر والنهي، كما لا يخفى.

في بيان نتیجه المسأله:

ثبت ممّا ذكرنا أنه بحسب المبنى المختار لا حاجه لمثل بعض التكلّفات التي اضطرّ إليها صاحب «المحاضرات» في قضيه الصلاه في الأرض المغصوبه، حيث علّق القول بالجواز للاجتماع على أمرين (١):

الأول: أن لا يكون الهوى والنهوض من أفعال الصلاه وأجزائها، بل يعدّان من مقدّماتها، وبما أنّ قيديّه الواجبه ليست بواجبه فلا مانع من الاجتماع. أو فيما إذا كانت الصلاه لا تحتاج إلى الهوى والنهوض كصلاه الميّت إن قلنا بأنها صلاه لا دعاء، أو كانت بالعرض خاليه عن تلك الأمور، كما لو كان المكلف عاجزاً عن القيام والقعود ولم تجب عليه الصلاه إلاّ على نحو الإيماء والإشاره، فحينئذ تصحّ

صلاته في الدار المغصوبه لعدم استلزامه الجمع بين متعلقى الأمر والنهى.

الثانى: عدم القول باعتبار الاعتماد فى السجود على الأرض ليستلزم التصرف فى الحرام، وحيث أن المختار هو اعتباره فلا يجوز الجمع بينها إلا على التقديرين المذكورين: من كونها صلاه لا تحتاج إلى السجده، أو يكفى فيها الإيماء والإشاره، كما إذا كان عاجزاً .

كما صدرت تكلفات أخرى عن بعض الأعاظم كالمحقق العراقى فى «نهايه الأفكار» حيث قال ما ملخصه: هناك اختلاف بين الأصحاب فى أن أكوان الصلاه وهى أفعالها من الركوع والسجود والقيام المقرونه ببعض الإضافات والنسيات، هل هى من أفعال الصلاه، وداخله فى حقيقه الصلاه والغصب، أو أنها خارجه عنها، فعلى الأول لازمه الامتناع بخلاف الثانى حيث أن لازمه الجواز .

ثم قال رحمه الله : أما على القول بخروج الأكوان عن حقيقه الصلاه أو الغصب، إما بجعل الصلاه عباره عن الأوضاع الوارده على الأكوان الخاصه بجعلها، عباره عن مقوله الوضع مع جعل الغصب عباره عن الفعل الشاغل لمحلّ الغير بدون إذنه ورضاه، أو عن مقوله الأين بجعله عن اشغال المحلّ بالفعل مع جعل الصلاه من مقوله الفعل، فالعنوانان ممتازان فى المجمع بتمام حقيقتهما، ومقتضاه - كما تقدّم - هو المصير إلى جواز الاجتماع.

ثم اختار رحمه الله كون الأكوان داخله فى حقيقه الصلاه والغصب، فيدخل تحت عنوانين مشتركين فى جهه وهى الأكوان وإن كان كل من الصلاه والغصب لهما جهه مختصه، ولكن من حيث الاشتراك يوجب الامتناع.

إلى أن قال: فلا جرم يقع الأكوان الخاصه من القيام والركوع والسجود مورداً

لتأثير المفسده الأهم في المبعوضيه الفعلية، فتقع مبعوضاً صرفاً لا- محبوباً، ومعه تبطل الصلاه لا محاله، لعدم المجال حينئذٍ للتقرب بها بإيجادها»(١).

والنتيجه: أن جميع ما ذكره إنما كان فيما إذا كان متعلق الأمر والنهي هو الصلاه والغضب الخارجى، ولو بواسطه تعلقهما بالطبيعه. وأما إذا قلنا بأن الخارج لا يكون محطاً لشيء منهما، ولا تضارب ولا تعارض بين الأمر والنهي أصلاً فلا وجه لأكثر هذه التأويلات، فلا مانع أن تكون الصلاه فى الدار المغصوبه صحيحه ومحبوبه من حيث الصلاتيه، ومبعوضه من حيث الغصبيه، لولا الإشكال من جهه فقدان شرط آخر وهو قصد القربه، ولذلك لو فرض بدل الصلاه شيء آخر كغسل ثوب النجس إذا كان واجباً فغسله بماء المغصوب، فلا إشكال فى أنه امثل بالمأمور به وعصى بالنظر إلى المنهى عنه، هكذا يكون فى الصلاه مع الغضب لولا جهه قصد القربه. فالمسأله واضحه بحمد الله.

أقول: ثم قد عرفت فى صدر المسأله، بأن اللازم هنا ملاحظه أدله الذين ادعوا الامتناع فى المسأله، فإن أجبناهم استلزم القول بالجواز، كما هو الأصل الأولى فى مثل هذه البحوث، فإذا بينا حكم المسأله وحققناه، وأثبتنا عدم لزوم محذور عقلى من الاجتماع، حكمنا بجوازه وفى القول بلا إشكال.

هذا، وقد تصدى المحقق صاحب «الكفايه» لبيان أدله المجوزين، فيقتضى بيانها وملاحظتها لما فيها من الفوائد من جهه ملاحظه حال اجتماع غير الحكمين من الوجوب والتحریم فى مورد واحد، مثل الوجوب والكراهه، أو الوجوب والاستحباب، أو الوجوب والإباحه، لنقف على أنه كيف يجوز الاجتماع ويصح

ذلك مع فرض قيام التضاد بين الأحكام بأسرها لا ببعضها، ولذلك نقول ومن الله الاستعانه:

قال المحقق الخراساني في «الكفايه»: (إنه قد استدلل على الجواز بأمور:

منها: أنه لو لم يجز اجتماع الأمر والنهي لما وقع نظيره، وقد وقع ذلك كما في العبادات المكروهه، كالصلاه في مواضع التهمه، وفي الحَمَام، والصيام في السفر، وفي بعض الأيام .

بيان الملازمه: أنه لو لم يكن تعدد الجبهه مجدياً في إمكان اجتماعهما، لما جاز اجتماع حكّمين آخرين في موردٍ مع تعددها، لعدم اختصاصهما من بين الأحكام بما يوجب الامتناع من التضاد، بداهه تضادها بأسرها، والتالي باطلٌ لوقوع اجتماع الكراهه والإيجاب أو الاستحباب في مثل الصلاه في الحَمَام والصيام في السفر وفي العاشوراء ولو في الحضر، واجتماع الوجوب أو الاستحباب مع الإباحه، أو الاستحباب في مثل الصلاه في المسجد أو الدار)، انتهى كلامه.

أقول: ولما كانت المسأله معركه للآراء والأجوبه، ولا يخلو البحث عنها عن فائده، فلذلك نتعرض لما ذكروها من الأجوبه حتى يتبين غثها من صحيحها، وسمينها من سقيمها، ثم في الأخير نتعرض لما هو المختار عندنا.

فنقول أولاً: تعرض صاحب «الكفايه» للإشكال وأجاب بجوابين إجمالي وتفصيلي:

الجواب الأول: وهو جواب إجمالي مركّب من ثلاثه أجوبه:

أولاً: بأنّ الظهور لا تصادم البرهان، يعنى إذا أقمنا البرهان على الامتناع، فلا

مورد للتمسك بالظهور، فيجب تأويله بما لا يصير ممتنعاً.

وثانياً: أنّ قضيه ظهور تلك الموارد، واجتماع حكّمين فيها بعنوان واحد، فلا بدّ للخصم أيضاً الجواب عنه، لأنّه قائلٌ بجواز فيما إذا كان متعلّق الأمر والنهي عنوانين لا لعنوان واحد كما في المسأله.

وثالثاً: إنّ الخصم يقول بالجواز فيما إذا كان له مندوحه بواسطه لوجود البدل فيه بخلاف ما لا بدل له حيث لا مندوحه، مثل صوم يوم العاشور.

أقول: ويرد على أجوبته الثلاثه:

أمّا جوابه الأوّل: فلما قد عرفت بأنّ تعلق الأمر والنهي لا يكون في الخارج حتّى يستلزم الامتناع، مع ما عرفت من عدم وجود التضادّ بين الأحكام حتّى يستلزم الامتناع.

وأما عن الثاني: فلما قد عرفت بأنّ تعدّد العنوان ووحده لا يكون مؤثراً فيما هو المقصود، لأنّ النسبه بين الأمر والنهي ولو أنّها على نحو العموم والخصوص المطلق لكي يعدّ الاجتماع جائزاً، فلا- نحتاج إلى فرض كون النسبه صرّحوا بذلك وتعرّضنا له بالتفصيل فلا نعيده.

وأمّا عن الثالث: حيث قد أثبتنا في الأمور السابقه بأنّ وجود المندوحه وعدمها غير مؤثّر في المسأله، سواء قلنا بالجواز والامتناع وعدمه، لأنّ المحذور ليس في خصوص عدم قدره المكلف على الامتناع، وكونه تكليفاً بالمُحال، حتّى يتقيد بذلك القيد أم لا .

وبالجملة: ثبت ممّا ذكرنا أنّ هذه الأجوبه لا تكون مغنيه كما لا يخفى.

الجواب الثاني: وهو الجواب التفصيلي حيث قال رحمه الله :

(إنَّ العبادات المكروهه على ثلاثة أقسام:

قسم ما تعلّق النهى به بعنوانه وذاته ولا بدل له، كصوم يوم عاشوراء، والنوافل المندوبه فى بعض الأوقات.

وآخر ومثله وله بدل كالنهي عن الصلاة فى الحَمَام، وثالث ما تعلّق به النهى لا بذاته، بل بما هو مجامع معه وجوداً، أو ملازم له خارجاً، كالصلاة فى مواضع التهمه، بناءً على كون النهى عنها لأجل اتّحادها مع الكون فى مواضعها.

القسم الأوّل من العبادات المكروهه: فالنهي تنزيهاً عنه بعد الإجماع على أنّه يقع صحيحاً، ومع ذلك يكون تركه أرجح كما يظهر من مداومه الأثمّه عليهم السلام على الترك:

إمّا لأجل انطباق عنوان ذى مصلحه على الترك، فيكون الترك كالفعل ذا مصلحه موافقه للغرض، وإن كان مصلحه الترك أكثر، فهما حينئذٍ يكونان من قبيل المستحبين المتراحمين، فيحكم بالتخير بينهما لو لم يكن أهمّ فى البين، وإلا فيعين الأهمّ، وإن كان الآخر يقع صحيحاً، حيث أنّه كان راجحاً وموافقاً للغرض، كما هو الحال فى سائر المستحبّات المتراحمات، بل الواجبات، وأرجحيه الترك من الفعل لا توجب حزاره ومنقصه فيه أصلاً، كما يوجبها ما إذا كان فيه مفسده غالبه على مصلحه، ولذا لا يقع صحيحاً على الامتناع، فإنّ الحزاره والمنقصه فيه مانعه عن صلاحيه التقرب به، بخلاف المقام فإنّه على ما هو عليه من الرجحان وموافقه الغرض، كما إذا لم يكن تركه راجحاً بلا حدوث حزاره فيه أصلاً.

وإمّا لأجل ملازمه الترك لعنوان كذلك، من دون انطباقه عليه، فيكون كما إذا انطبق عليه من غير تفاوت، إلا فى أنّ الطلب المتعلّق به حينئذٍ ليس بحقيقى بل

بالعرض والمجاز وإنما يكون في الحقيقة متعلقاً بلا- ملازمه من العنوان، بخلاف صورته الانطباق لتعلقه به حقيقة كما في سائر المكروهات، من غير فرق، إلا- أنّ منشأ فيها حزازه ومنقصه في نفس الفعل، وفيه رجحان في الترك من دون حزازه في الفعل أصلاً، غايه الأمر كون الترك أرجح.

نعم، يمكن أن يحمل النهي في كلا القسمين على الإرشاد إلى الترك الذي هو أرجح من الفعل، أو ملازم لما هو الأرجح وأكثر ثواباً لذلك، وعليه يكون النهي على نحو الحقيقة لا بالعرض والمجاز فلا تغفل)، انتهى كلامه هنا.

أقول: أورد الأعلام على كلامه بأمور:

الأمر الأول: هو الذي ذكره صاحب «فوائد الأصول» بقوله:

(لا يعقل أن يكون كل من الفعل والترك راجحاً ومستحباً شرعاً، لأنّ المتيقن من وقوع الكسر والانكسار بين الجهات والمصالح، هو ما إذا كانت الجهات بين النقيضين من فعل شيء وتركه، وكيف يعقل عدم وقوع الكسر، ولذلك بين النقيضين مع وقوعهما بين الضدين اللذين لا- ثالث لهما والمتلازمين في الوجود دائماً، فإذا كان هذا حال المتضادين والمتلازمين، فما ظنك في النقيضين.

وبالجملة: لا- يعقل أن لا يقع الكسر والانكسار بين الجهات في باب النقيضين، ولا يعقل أن يكون كل من النقيضين مأموراً به بالأمر الاستجابي، ويكون كل من الفعل والترك راجحاً مبعوثاً إليه شرعاً، فلا محيص من وقوع الكسر والانكسار إذا كان في كل من الفعل والترك مصلحة، وحينئذٍ إمّا أن تغلب إحدى المصلحتين على الأخرى، فيكون البعث نحوها فقط، وإمّا أن لا تغلب فيكون الحكم هو التخيير ليس إلا، فهذا الوجه الذي أفاده في التقرير وتبعه صاحب

«الكفايه» ممّا لا يحسم مادّه الإشكال(١)، انتهى كلامه.

وفيه: وقد أخذ صاحب «المحاضرات»(٢) والمحقّق الحكيم(٣) بالمناقشه مع المحقّق النائني، وحاصل الكلامين:

إنّ كبرى المسأله صحيحه، إلّا- أنّ الإشكال فى صغراها إذ المقام ليس من مصاديقها، لوجود ثالث هنا، وهو أنّ العمل بحصّيه خاصّه فيه المصلحه وهو الإمساك مع قصد القربه، كما أنّ فى تركها بالإفطار فيه مصلحه أيضاً، بخلاف قسمه الثالث وهو إمساكه من دون قصد القربه، إذ لا لمصلحه فى فعله ولا فى تركه، فإذا أمسك بغير قربه فقد ترك كلا الأمرين الراجحين، فلا محاله تقع المزاحمه بين استحباب الفعل واستحباب الترك، لفرض تمكين المكلف من ترك امتثال كليهما معاً بإتيان مطلق الفعل من قصد القربه، وأن لا- يتمكّن من الامتثال بهما معاً، فلا بدّ حينئذٍ من الرجوع إلى المرجّحات فى باب التراحم، فلا يلزم الحكم بالتخيير طلباً للحاصل، ولا بالتعيين تكليفاً بالمحال، كما يلزم فى الضدّين اللّذين لا ثالث لهما، أو النقيضين كذلك أو المتلازمين)، انتهى حاصل كلامهما.

أقول: ولكن الإنصاف عدم تماميه هذه المناقشه، لوضوح أنّ المطلوب المستفاد من الأخبار الوارده حول صوم يوم عاشوراء لو كان هو الإفطار بالأكل، المستلزم لترك الصوم، كان لما قالاه وجهاً باعتبار أنّ الصوم فيه مصلحه، والإفطار فيه مصلحه أيضاً، والإمساك بدون قصد القربه لا مصلحه فيه، ولكنّه

١- فوائد الأصول: ١ / ٤٣٩ .

٢- المحاضرات: ٤ / ٣١٧ .

٣- حقائق الأصول: ١ / ٣٧٧ .

ليس كذلك، بل المطلوب هو ترك الصوم ولو مع ترك قصد القربة مع الإمساك، لوضوح أنّ من ترك الصوم وأمسك فقط من دون قصد القربة يكون قد عمل بالمستحبّ الشرعي من ترك الصوم لثلاً يتشبهه ببني أمّيه، فالمصلحتين قائمتان على الصوم وتركه بأيّ وجه اتّفق، ولو كان بالسفر أو بالأكل أو الشرب أو غيرها من المبطلات، كما لا يخفى.

نعم، يمكن أن يُجاب عنه بما سيأتي بيانه بعد بيان المختار بما يوجب الخروج عن هذا الإشكال، وهو ما إذا فرضنا تعدّد متعلّق الحكمين، لأنّه قدس سره فرض كون متعلّق الأمر والنهي واحداً فالتجأ إلى هذا الطريق في محلّ الإشكال.

الأمر الثاني: بأنّ الترك إذا كان مشتملاً على مصلحه كالفعل، فإتمّ حكم بالكراهه الظاهره في وجود منقصه في متعلّقه لا المصلحه؟!!

والقول بأنّ المنقصه كانت لملازمه أو لما ينطبق عليه.

مندفع بإمكان جعل مقابل ذلك العنوان موضوعاً للحكم من الاستحباب لا نفس ذلك بالكراهه.

الأمر الثالث: أنّ التدقيق في لسان الأخبار خصوصاً في بعضها تفيد وجود المنقصه في نفس الصوم إذا كان مع قصد التشابه بهم، وأمّا ما يستظهر منه جهه المنقصه هو الخبر الذي رواه جعفر بن عيسى، بنّ عبيد عن أخيه، قال:

«سألت الرضا عليه السلام عن صوم يوم عاشوراء، وما يقول الناس فيه؟ فقال: عن صوم ابن مرجانه تسألني!! ذلك يوم صامه الأدياء من آل زياد لقتل الحسين عليه السلام، وهو يومٌ يتشائم به آل محمّد، ويتشائم به أهل الإسلام، واليوم الذي يتشائم به أهل الإسلام لا يُصام ولا يتبرّك، ويوم الاثنين يوم نحسّ قبض الله فيه نبيّه، وما

أصيب آل محمّد إلّا- فى يوم الاثنين، فتشائمنا به وتبرّك به عدونا، ويوم عاشوراء به قُتل الحسين عليه السلام وتبرّك به ابن مرجانه، وتشائم به آل محمّد، فمن صامهما أو تبرّك بهما لقي الله تبارك وتعالى ممسوخ القلب، وكان حشره مع الذين سنّوا صومهما والتبرّك بهما»(١).

حيث أنّ الظاهر من هذا أنّ نفس الصوم كان فيه الحزازه، لا بما أنّه منطبق عليه العنوان من موافقه القوم أو ما يلازمها.

نعم، يستفاد منه فى الجملة ومن ظهور غيره بأنّ الكراهه والمنقصه مترتبه مع القصد فى حال الصوم، فلا- صيام من دون قصد ذلك كما لو قصده جهه أخرى غير التشابه، فلا- دليل على الكراهه وذلك لما يستفاد من قوله عليه السلام: (فمن صامهما وتبرّك بهما.. إلى آخره).

وأظهر منه الخبر الذى رواه الشيخ بإسناده عن حسين بن أبى غندر، عن أبيه، عن أبى عبد الله عليه السلام، فى حديث:

«قلت: فصوم يوم عاشوراء؟ قال: ذاك يوم قُتل فيه الحسين عليه السلام، فإن كنت شامتاً فُصم.

ثمّ قال: إنّ آل أمّيه نذروا نذراً إن قتل الحسين عليه السلام أن يتّخذوا ذلك اليوم عيداً، فهم يصومون فيه شكراً، ويفرحون أولادهم، فصارت فى آل أبى سفيان سنّه إلى اليوم، فلذلك يصومون ويدخلون على أهاليهم وعيالاتهم الفرح من ذلك اليوم.

ثمّ قال عليه السلام: إنّ الصوم لا يكون للمصيبه، ولا يكون إلّا شكراً للسلامه، وأنّ

الحسين أُصيب يوم عاشوراء، فإن كنت ممن أُصيب به فلا تصم، وإن كنت شامتاً فمن سرّه سلامه بنى أميّه فصم شكراً لله تعالى» (١).

أقول: إنّ تعليق جواز الصوم وعدمه على كونه ممن يصيب أو يشمت، يفيد أنّ ذلك يكون بالقصد، بحيث لو لم يقصد أحد الأمرين ربما لا يكون في صومه أثراً.

أو يُقال: بأنّ الحكم بعدم الكراهه لا بدّ من قصد وجودى من كونه ملتفتاً إلى كونه شامتاً مثلاً، فنتيجة الثانى هو أنّ الصوم بلا قصد يكون داخلاً فى الكراهه، بخلاف الاحتمال الأوّل، حيث أنّه لا بدّ لصدق الكراهه من وجود قصد فى ذلك، فنفس التشابه من دون قصد لا يكون مذموماً.

فعلى هذا يصبح الأمر فى المقام غير مندرج فى الأمور التى لا تكون منحصره بين الوجود والعدم كالنقيضين، بل له ثالث، وهو ما لو لم يقصد شيئاً منهما، حيث لا يرد حينئذٍ الإشكال الذى ذكره النائينى قدس سره فيما إذا كان فى متعلّق كلّ من النعل والترك مصلحه من دعوى استحاله ذلك من دون كسر وانكسار، لأنّه إنّما يكون ذلك فيما إذا دار الأمر بين النقيضين، لا فيما إذا كان له ثالث كما فى المقام.

بل ويستظهر من الخبرين وغيرهما صحّه الصوم ولو أتى به بقصد التشابه، لما ترى من تصريح الإمام عليه السلام بأنّ من صامهما كان عليه كذا، فلو لم يكن الصوم يقع صحيحاً لما يكون لهذا الكلام وجهاً، إلّا أن يُراد منه نفس الإمساك ولو كان باطلاً، لكنّه مخالف للظاهر.

وعليه فما يظهر من بعض الأعلام كالمحقق الخميني في «تهذيب الأصول» من الشبهه في صحته بالنظر إلى الأخبار، مستند إلى المشهور الكاشف عن عدم اعتقاده، بل طرح ذلك لا يخلو عن إشكال، كما لا يخفى على المتأمل.

الأمر الرابع: ما أورد عليه المحقق العراقي قدس سره في كتابه «نهاية الأصول» بقوله:

(إن مقتضى أرجحيه الترك، بعد فرض انطباق العنوان المزبور عليه، واتّحاده معه، هو أن يكون نقيضه وهو الفعل بمقتضى اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن نقيضه مرجوحاً فعلياً، ومع صيروره الفعل الذي هو نقيض الترك مرجوحاً، يتوجه الإشكال المزبور، بأنه كيف المجال لصحة العبارة مع مرجوحيتها الفعليه (١). انتهى كلامه.

أقول أولاً: ولكن هذا الإشكال إنما يرد لو قلنا بأن الأمر دائر بين الفعل والترك كالنقيضين، حيث يصبح التقابل بينهما مقتضياً لما ذكره.

وأما لو كان له ثالث، يعنى بأن تكون المصلحة في فعله كالصوم بما أنه صوم بذاته إذا أتى به بقصد القربه، ومصلحه أخرى في تركه مع قصد عنوانه، حتى يصدق عليه مخالفه القوم، بخلاف ما لو لم يقصد الصوم من دون قصد المخالفه فيه، حيث هو مركز لأمر الصوم من دون أن يكون تركه كذلك فيه المصلحة، فلو ترك الصوم من دون قصد ذلك العنوان لا يكون في تركه المصلحة، فلا منافاه أن يكون الأمر بالصوم بذاته والنهي عنه بقصد العنوان فيهما مصلحه مأموره بها ومفسده منهيه عنها من دون قصد العنوان، حيث يكون مرجوحاً من وجهين؛ أحدهما من

ناحية الصوم، والآخر من ناحية ترك قصد العنوان وهو المخالفه، فلا يرد عليه ما ذكره، وقد عرفت عدم إشعار ذلك من الأخبار، بأن يكون ترك الصوم وفعله قصدياً عنوائياً .

وثانياً: مضافاً إلى إمكان الإشكال في أصل قاعده اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضده ونقيضه، المستلزم لوجود مرجوح في نقيضه، المستلزم لتحقق الكراهه وعكسه، كما قد حقق في محله.

وبالجملة: فإشكاله مردودٌ للوجهين اللذين قد عرفتهما.

الأمر الخامس: ما قاله صاحبى «تهذيب الأصول» (١) و «نهاية الأصول» (٢) من إن انطباق عنوان ذى مصلحه على الترك، أو كون الترك ملازماً لعنوان كذائى لا يخلو:

إما أن يكون العنوان أمراً وجودياً والترك عدمى، ومن المعلوم أنه لا يمكن انطباق أمر وجودى على العدمى.

أو يكون العكس، بأن يكون العنوان أمراً عدمياً منطبقاً على أمر وجودى، فهو أيضاً غير ممكن، وهكذا يكون الأمر فى الملازم أيضاً، فلا محيص أن يكون الجواب غير هذا .

وفيه: أورد عليهما صاحب «المحاضرات» بأن:

(دعوى استحاله انطباق العنوان الوجودى على الأمر العدمى، وإن كانت هذه الدعوى خاطئه فى خصوص المقام، من ناحية أن عنوان المخالفه ليس من

١- تهذيب الأصول: ١ / ٣١٩ .

٢- نهاية الأصول: ١ / ٢٤٢ .

العناوين المتأصّله والماهيات المقوليه، بل هو عنوان انتزاعي، ومن المعلوم أنه لا مانع من انتزاع مثل هذا العنوان من الأمر العدمي بأن يكون ذلك الأمر العدمي منشأً لانتزاعه. وعلى هذا فلا مانع من انتزاع عنوان المخالفه من ترك الصوم في هذا اليوم.

نعم، الذي لا- يمكن انتزاع شيء منه هو العدم المطلق لا- العدم المضاف، فإنه ذو أثر شرعاً و عرفاً كما هو واضح... إلى آخر كلامه(١).

وفيه: أنّ الإشكال ليس من ناحيه نفس العنوان، حتّى يقال إنّه ليس من الأمور المتأصّله، بل الإشكال من جهه متعلّقه، لأنّ الأمر الانتزاعي لا بدّ له من وجود منشأ الانتزاع، وما لا يكون موجوداً في الخارج إلّا بلحاظ إضافته إلى ما يلاحظ فيه الوجود، لا يكفي في صحّه الانتزاع، فمجرّد كون عدم المضاف له حظّ من الوجود كما هو المعروف والمشهور، لا يكفي في ذلك، فالإشكال لا يخلو عن حسن.

وعليه، فقد ثبت ممّا ذكرنا أنّ ما التزم به صاحب «الكفايه» لحلّ الإشكال ممّا لا يمكن أن يصار إليه، لما قد عرفت من توجّه إشكالات متعدّده إليه.

أقول: وممّن أجاز عن هذا الأمر هو المحقّق الخميني حيث قال:

(ويمكن أن يقال إنّ النهي وإن تعلق بنفس الصوم ظاهراً، إلّا- أنّه متعلّق في الواقع بنفس التشبه بيني أمّيه الحاصل بنفس الصوم من أن يقصد التشبه، فالمأمور به هو ذات الصوم، والمنهى عنه التشبه بهم، ولما انطبق العنوان المنهى عنه عليه، وكان ترك التشبه أهمّ من الصوم المستحبّ، نهى عنه إرشاداً إلى ترك التشبه.. إلى

آخر كلامه (١).

فيرد عليه أولاً: منافاته مع ما استظهرناه من خبر حسين بن أبي غندر من كون التشبه أمراً قصدياً في الصوم لا خارجياً قهرياً عرفياً، بحيث لو ترك الصوم بعد قصد كان قد فعل أمراً مستحباً، مع أنه قد تركه لدواعٍ آخر غير المخالفه، فإن الالتزام بذلك لا يخلو عن بُعد.

وثانياً: بأن إرشاديه الأمر والنهي بلحاظ وجود المصلحه أو المفسده، إنما تصح لمتعلقها لا إلى ما ينطبق عليهما من اللوازم، لأنه لا يمكن أن يدعو الأمر أو ينزجر عن غير متعلقهما، والحال أن الإرشاد في المقام صار كذلك، إذ النهي عن الصوم كان إرشاداً إلى التشبه لا عن الصوم، وإن أُجيب بأن النهي في الحقيقه كان للتشبه لا للصوم، لكن في كل الأحوال كان إرشاداً إلى متعلقه لا إلى غيره، ولذلك يمكن أن يقال لم لا يكون نهياً مولوياً إذا فرض كون التشبه فيه المفسده حتى تصير المسأله من قبيل (صل) و(لا تغصب)، فيكون الخارج مجمعاً للعنوانين كما لا يخفى، فإن الالتزام بذلك أمرٌ حسن خالٍ عن مثل هذه الإشكالات، لكن يبدو أنه مخالف الأخبار حيث قد تعلق النهي بالصوم لا بالتشبه.

أقول: الذي يخطر ببالنا في حلّ هذا الإشكال هو:

أمّا الإشكال فهو أنه لو كان العمل ذا كراهه ذاتيه، فلا يجامع مع الالتزام بكونه راجحاً ومستحباً فعلياً، مع أنه كيف يكون مستحباً مع التزام الأئمه عليهم السلام بتركه، وأمرهم شيعتهم بالترك أيضاً، فإن حمله على الإرشاد يستلزم الإرشاد إلى

ترك المستحبّ الفعلى من دون بدل، والقول بكونه مكروهاً فعلاً ينافى كونه عبادةً.

وأما الحلّ فهو أن يُقال: بأنّ الصوم فى يوم عاشوراء وإن كان بالنظر إلى ذاته دون العنوان - وهو التشبّه - ذا مصلحة ومستحباً، كما كان كذلك قبل واقعه كربلاء الأليمه حيث كان أمير المؤمنين وأولاده وسائر المؤمنين يداومون على الصوم فى مثل هذا اليوم إلى أن وقعت حادثه عاشوراء من السنه الحاديه والستين من الهجره حيث أنّ بنى أمّيه لعنهم الله لم يقتصروا على تلك الجريمه بل اقترفوا جريمه أخرى وهى تبديلهم هذا اليوم المشؤوم إلى عيد وأمروا شيعتهم بالصوم فيه شكراً على قتلهم الحسين عليه السلام!!، فصار الصوم فى مثل هذا اليوم مشتملاً على حزازه ومنقصه خاصه ناشئه من تشبّه الصوم فيه بأفراح بنى أمّيه وشيعتهم، ولذلك نهى الأئمه عليهم السلام عن الصوم فى هذا اليوم، وسمى صومه بصوم ابن مرجانه، فكان النهى مولوياً كاشفاً عن وجود منقصه للصوم الذى يعدّ أمراً وجودياً لانطباق عنوان وجودى وهو التشبّه عليه.

غايه الأمر، كانت المنقصه والحزازه فى النظر إلى المصلحه الكامنه فى نفس الصوم أشدّ وأقوى، ولذلك يمكن أن يقال بأحد من الأمرين:

إمّا الالتزام بإمكان الجمع بين الأمر والنهى فى واحد حقيقى من جهتين:

أحدهما: هو الصوم بذاته كان محبوباً وذا مصلحة .

وثانيهما: أنّه ينطبق عليه عنوان التشبّه لو كان عنواناً قهرياً، أو قصده لو كان عنواناً قصدياً لكونه ذا كراهه ومنقصه ومنهياً عنه .

فيعدّ الصوم حينئذٍ صياماً صحيحاً لوجود الملاك والأمر فيه من دون مانع.

أو القول بعدم إمكان الجمع بين الأمر والنهى لتعلّقهما إلى ما هو الموجود

فى الخارج، وهو واحد حقيقى وهو غير معقول كما عليه الأكثر.

فحينئذٍ لا- محيص إلا- عن القول بنحو الترتب بالنسبه إلى النهى والأمر، يعنى أن ما تقتضيه الحزازه والمنقصه بحسب أشدّيتها وأقوايتها، هو كون الصوم مكروهاً فى حدّ نفسه لانطباق العنوان وهو التشبه عليه قهراً أو قصداً، إلا أنه إذا لم يكن قاصداً لامتنال النهى وأراد الإتيان بالصوم، فإنه وإن كان متخلفاً بالنسبه إلى النهى والكراهه، إلا أنه كان متعلقه حينئذٍ ذا مصلحه بلحاظ نفس الصوم الذى كان فيه المصلحه المتناسبه له لأنه عباده، وكان أمره فى ظرف تخلفه عن النهى التنزيهى موجوداً نظير الصلاه مع ترك الإزاله عن المسجد.

نعم، إذا كان منقاداً وممثلاً للنهى عن الصوم، وأراد تركه لذلك، فلا- يكون حينئذٍ للصوم أمراً أصلاً، بل ولا- مصلحه فيه، لمزاحمتها مع حزازه أقوى منها، فعلى هذا التقدير لا يكون حينئذٍ من قبيل اجتماع الأمر والنهى أصلاً، لأنه إذا كان النهى موجوداً فلا أمر فيه وإن كان الأمر فيه، حاصلًا بالتخلف عن امتثال النهى فلا نهى له، لكونه ساقطاً قبل تحقّق الأمر بالإعراض عنه.

أقول: ولكن بيّده أن ظاهر الأخبار، ولسان أقوال الأصحاب، هو بقاء الحزازه والمنقصه بعد إعراضه عن الامتنال، لوجود انطباق العنوان وهو التشبه عليه قهراً أو بقصده، فلا- يمكن الالتزام بوجود مصلحه الأمر مع نفس الأمر من دون حزازه ومنقصه، فإجراء الترتب فيه بهذا المعنى لا يكون جيّداً.

أو القول بأن مصلحه الأمر فى الصوم بذاته ونفسه موجوده فيه قطعاً، غايه الأمر بواسطه عروض عارض وهو انطباق التشبه عليه، أصبح متعلقه ذات حزازه ومنقصه أشدّ وأقوى من المصلحه الكامنه فى الأمر .

فعلى هذا لا يمكن أن يتعلّق به كلاً من الأمر والنهى على الفرض، فلا بدّ من

أحدهما، وهو هنا ليس إلا النهى التنزيهى، لكونه أشدّ، ولكن ذلك لا ينافى بقاء أصل المصلحه والمحبوبية الذاتية فى أصل العمل لولا- هذا الانطباق، غايته لا- يمكن داعويته إلى البعث والانبعاث، لمزاحمته مع ما هو أهمّ منه، فلا ينافى ذلك لو صام بداعى محبوبيته الذاتية، مع تخلفه عن النهى، فإنّ عمله يعدّ حينئذٍ صحيحاً، وقلنا فى باب الأمر أنّه لا يعتبر فيه قصد الامتثال للأمر، بل يكفى فى صحّته العباده كون العمل محبوباً من جهه، كما قيل بذلك فى باب صحّته الغسل إذا وقع عند طلوع الشمس مع كونه واقعاً مزاحماً مع التيمّم الواجب لحفظ الصلاه عن القضاء، فاحتمل صحّته باعتبار أصل محبوبيته لولا المزاحمه، وعلى هذا التقدير أيضاً خرج عن اجتماع الأمر والنهى، لأنّه قد فرض هنا وجود النهى فقط دون الأمر كما لا يخفى، ولا يلزم انطباق أمر عدمى على الوجودى أو بعكسه.

وما قيل: بأنّ النهى التنزيهى لا يمنع عن قصد التقرب وعن صلاحيته لأن يتقرب به لعدم كون مخالفته تمرّداً على المولى بخلاف النهى التحريمى (١).

ليس يبعد عن الصواب، وإن اعترض عليه المحقّق الإصفهاني فى «نهايه الدرايه» بأنّ التباعد عن المولى فيه يكون بمقدار يناسبه، كالتباعد عنه فى النهى التحريمى، إذ لا فرق بينهما فى ذلك، ولكن الفرق بينهما عند العرف لا يخلو عن وضوح.

وأخيراً: إذا ثبت هذا الكلام فى مثل صوم يوم عاشوراء، فيجرى الكلام نفسه فى النوافل المبتدئه عند طلوع الشمس، لانطباق عنوان التشبه مع عبده الشمس، فالكلام الكلام فلا نعيد، واللّه الهادى إلى سبيل الرشاد.

وأما القسم الثاني من العبادات المكروهه:

وهو ما لو كان للفرد المنهى عنه بدل في الخارج، مع كون ظاهر متعلق الأمر والنهي هو الصلاة، وهو كما في مثل: (صلِّ) و(لا تصلِّ في الحَمَام).

أمّا صاحب «الكفايه» فقد التزم بإمكان الالتزام فيه بمثل الالتزام في الصورة السابقه من الملازمه والانطباق طابق النعل بالنعل، كما يمكن أن يكون ذلك بسبب حصول منقصه في الطبيعه المأمور بها، لأجل تشخيصها في هذا القسم بمشخص غير ملائم لها، إذ لا يناسب هذا التشخيص مع كونها معراجاً، وإن لم يكن نفس الكون في الحَمَام فيه حرازه، بل كان راجحاً، كما قد ينعكس الأمر بأن تحصل للطبيعه المأمور بها - لأجل تخصّصها بخصوصيّة شديده الملائمه - مزّيّه زائده كما في الصلاة في المسجد والأمكنه الشريفه، إذ الطبيعه بنفسها - بدون هذه الخصوصيات التي قد توجب المزّيّه أو الحرازه - لها مقدار من المصلحه التي لا تكون بذلك في غيرها، فيكون النهي حينئذٍ إرشاداً إلى هذه النقيصه، كما أنّ الأمر في الثاني يكون إرشاداً إلى هذه الزياده، وهذا هو المراد من قولهم بأن الكراهه هنا بمعنى كونها أقلّ ثواباً، أي بالنظر إلى نفس الطبيعه.

فلا- يرد عليه بلزوم اتّصاف العباده التي تكون أقلّ ثواباً من الأخرى بالكراهه، أو التي لا مزّيّه فيها ولا منقصه بالاستحباب، لأنّه أكثر ثواباً ممّا فيه المنقصه، فالنهي في هذا القسم لا يصلح إلا أن يكون للإرشاد بخلاف القسم الأوّل.

انتهى محصّل كلام صاحب «الكفايه».

أقول: ولكن لا- يخفى ما في كلامه من الإشكال، إذ من المعلوم أنّ مدلول الأمر والنهي بحسب مقتضى أصلهما هي المولويّه دون الإرشاد، ولو فرض إرشاديتهما كان إرشاداً كان إرشاداً إلى المصالح والمفاسد في متعلقهما، لا

بالمقاييسه إلى شىء آخر غير ما هو المتعلق، فالأولى هو حفظ الكراهه بمعناها الأصلي، من دون صرفها إلى معنى أقل ثواباً، فيقال بأن الأمر والنهى قد تعلق كل واحد منهما، بعنوان مخصوص لنفسه من دون أن يرتبط بعضهما مع بعض، نظير الصلاة مع الغضب. غاية الأمر أنه إذا اجتمع فى الخارج مثل الصلاة مع كونها فى الحَمَام، أصبح المورد مجمعاً للحكمين من دون تضارب بينهما، إذ المصلحه الذاتيه للصلاه كانت لنفسها والحزازه والمنقصه كانت لما يتعلق بها من كونها فى الحَمَام، ولا منافاه بينهما نظير العام والخاص من وجه، وقد قلنا فى صدر المسأله من عدم الفرق بين كون النسبه بين الدليلين هو العموم والخصوص من وجه، أو أنّ النسبه هى العموم والخصوص المطلق، كما هو الأمر كذلك فى الصلاه فى المسجد بالنظر إلى المزيه والزياده.

مضافاً إلى ما عرفت فى القسم الأوّل من أنه إذا فرضنا كون متعلقهما هو الموجود الحقيقى الواحد الخارجى، فنجيب عنه كما أجبنا فيه بالتفصيل من عدم التنافى بين النهى التنزيهى مع الإتيان بقصد القربه، لعدم كونه عرفاً مثل النهى التحريمى مانعاً عن قصد القربه لعدم صدق التمرّد فيه بخلاف التحريمى.

وأوضح من هذا القسم هو القسم الثالث، وهى ما إذا كانت النسبه بينهما هو العموم والخصوص من وجه، مثل الصلاه والغضب، وهنا مثل الصلوات والواقعه فى مواضع التهمه كيبوت الظلمه، حيث قد عرفت تفصيل الكلام فيه، فلا حاجه إلى الإيعاده.

العبادات المستحبّه :

أقول: إذا عرفت الحال في العبادات المكروهه، فكذلك يكون حالها في المستحبات بأقسامها الثلاثة، ممّا لا بدل لها، أو لها بدل مع كون الأمر الوجوبى والاستحبابى يتعلّقان بنفس العمل، أو بعنوان يكون متّحداً معه في الخارج، وكثيراً ما يكون متعلّق الأمر الوجوبى متفاوتاً مع متعلّق الأمر الاستحبابى، فلا يكون حينئذٍ من الاندكاك والتأكيد عينٌ ولا أثر، كما يظهر ذلك من كلام صاحب «الكفايه»، ولا كون الأمر إرشادياً إلى كونه هو أفضل الأفراد، لما قد عرفت من أنّ حقيقه الأمر هو المولويّه فلا يرفع اليد عنه حتّى المقدور.

فإذا بلغ الكلام هنا لا بأس بنقل كلام المحقّق النائينى المذكور في «فوائد الأصول» حيث يقول عند محاولته حلّ الإشكال في العبادات المكروهه بالنسبه إلى قسمها الأوّل:

(فالأولى في التوجيه هو أن يقال إنّ مرّكب النهى التنزيهى غير مرّكب الأمر الاستحبابى، وأنّ مرّكب الأمر الاستحبابى هو نفس العمل وذات الصوم، ومرّكب التنزيهى هو التعتيد بالعمل والتقرب به إليه تعالى، فيكون الصوم مستحبّاً ومع ذلك يكون التعتيد به مكروهاً، ولا منافاه بينهما إذ لا اتّحاد بينهما حتّى يلزم اجتماع الضدّين.

فالمقام يكون نظير تعلق الأمر النفسى بصلاه الظهر مع الأمر المقدمى بها من حيث كونها مقدّمه وجوديه لصلاه العصر، فإنّ الأمر النفسى تعلق بذات الصلاه، والأمر المقدمى تعلق بها بوصف كونها مأموراً بها، إذ ليست ذات صلاه الظهر مقدّمه لصلاه العصر، بل صلاه الظهر المأتى بها بداعى أمرها، وبما أنّها متعتد بها

تكون مقدّمه لصلاه العصر، فاختلف مرّكب الأمرين، فلا يكون من اجتماع المثليين ولا من اتّحاد الأمرين. كاتّحاد الأمر بالوفاء بالندر مع الأمر بصلاه الليل عند نذرها، لوحده متعلّق الأمرين فى مثل هذا، فإنّ المنذور هو فعل ذات صلاه الليل، لا صلاه الليل بوصف كونها مستحبّه، فإنّ وصف الاستحباب لا يدخل تحت النذر، إذ لا يمكنه بعد النذر إتيان صلاه الليل بوصف كونها مستحبّه لصيرورتها واجبه بالنذر، والمنذور لا بدّ أن يكون مقدوراً للناذر فى ظرف الامتثال، فلا بدّ أن يكون متعلّق النذر هو ذات صلاه الليل، والأمر الاستحبابى أيضاً تعلق بالذات، فيتّحد متعلّق الأمر الاستحبابى المتعلّق بالذات، مع متعلّق الأمر الوجوبى الآتى من قبل الوفاء بالنذر، ومعلوم أنّ الأمر الاستحبابى يندك حينئذٍ فى الأمر الوجوبى.

كما أنّ الأمر التوضيلى الآتى من قبل النذر يكتسب التعبدية، فيكتسب كلّ من الأمر الوجوبى والاستحبابى من الآخر ما يكون فاقداً له، فالأمر الوجوبى يكتسب التعبدية، والأمر الاستحبابى يكتسب الوجوب، لأنّ الفاقد يكون من قبيل اللاّ مقتضى والواحد يكون من المقتضى.

ولا- يعقل فى مثل هذا بقاء الأمر الاستحبابى على حاله، لما عرفت من وحده المتعلّقين، فيلزم اجتماع الوجوب والاستحباب فى شىء واحد.

وهذا بخلاف مثل الأمر الآتى من قبل الإجاره، إذا آجر الشخص نفسه لا يكون مستحبّاً على الغير أو واجباً، فإنّ الأمر الوجوبى الآتى من قبل الوفاء بالعقود، إنّما يكون متعلّقاً بالعمل بوصف كونه مستحبّاً على الغير أو واجباً عليه، لا بما هو ذات العمل حتّى يلزم اجتماع الضدين أو المثليين، لأنّ الشخص إنّما صار أجيراً لتفريغ ذمّه الغير، ولا يحصل ذلك إلاّ بقصد الأمر المتوجّه إلى ذلك

الغير، فيكون متعلق الإجاره هو العمل المأمور به بوصف كونه كذلك .

والمقام بعينه يكون من هذا القبيل، حيث أنّ الأمر الاستجابي إنّما يكون متعلقاً بذات الصوم في يوم عاشوراء أو الصلاة عند طلوع الشمس، والنهي التنزيهي غير متعلق بذلك، بل تعلق بالتعبد بالصوم والصلاه في ذلك اليوم والوقت، لما في التعبد بهما من التشبه ببنى أمية وعبدته الشمس... : فيكون التعبد مكروهاً مع كون العمل مستحباً، إذ لا منافاه بين كراهه التعبد ورجحان تركه، وبين استحباب العمل ورجحان فعله.

نعم، لو كان النهي تحريمياً، كان ذلك منافياً لاستحباب العمل، لأنّ حرمة التعبد لا يجامع صحه العمل، بخلاف كراهه التعبد المتضمن للرخصه، فتأمل في ما ذكرناه جيداً(١)، انتهى كلامه رفع مقامه.

أقول: ولا يخفى ما في كلامه من الإشكال:

أولاً: أنّ الانقلاب الذي ادعى من صيروره التعبدى توصلياً وبالعكس، والوجوبى نديياً وبالعكس ممّا لا يقبله العقل والبرهان؛ لأنّ الشىء بنفسه لا ينقلب عمّا هو عليه، فكيف يعقل أن يصبح الأمر بالصلاه في الليل واجباً بعدما كان مندوباً إلا أن يكون بتغيير الجعل، بأن يرفع الشارع يده عن الاستحباب ويجعله واجباً، وليس في الأخبار ما يدلّ عليه، إذ كيف يمكن أن يصبح الأمر التوصلى الذي تعلق بالوفاء بالندر أو عقد الإجاره تعبدياً من عند نفسه.

وثانياً: أن يكون متعلق كلّ من الأمرين متغيراً ومتفاوتاً ولا يكون متحداً، لوضوح أنّ متعلق أمر الصلاه هو الصلاه، ومتعلق أمر النذر هو الوفاء بالندر، فيصير

العمل بالصلاه واجباً بالتبع لا بالأصالة، ولذلك لو أتى الصلاه من دون قصد أمر نفسها لما حصل الوفاء بالنذر، فأمر نفسه إن كان واجباً فواجب، وإن كان مستحباً فمستحب، بلا فرق بين وجوب الوفاء بعقد الإجاره ووجوب الوفاء بعقد النذر، كما لا يكفى فى صحته الإجاره إلا قصد أمر الذى المتوجه إلى نفس العمل لا أمر الذى تعلق بالوفاء بالإجاره، فهكذا يكون فى ناحيه النذر أيضاً.

فدعوى الاندكاك والاتحاد كما ذكره ممّا لا وجيه كما لا يخفى.

وثالثاً: أنّ دعواه (بأنّ النذر لو كان متعلقاً بصلاه الليل بوصف كونها مستحبه يلزم أن لا يكون المنذور مقدوراً).

لا يخلو عن تأمل، لوضوح أنّ وصف الاستحباب ليس ممّا يحصيّه المكلف حتى لا يكون مقدوراً له، بل هو من أوصاف نفس صلاه الليل التى جعلها الشارع حين التشريع، بل لو لم يقصد تلك الصلاه بهذا الوصف لم يكن وفاءً بالنذر.

كما أنّ قوله رحمه الله: (صلاه الظهر تكون مركزاً للوجوبين بين النفسى لذاتها وما يتعبد بها مقدّمه لصلاه العصر).

لا يخلو عن إشكال، لأنّ تقدّم صلاه الظهر على العصر يكون من جهه كونه شرطاً لصحّه صلاه العصر بما أنّها واجب فى نفسه فى محلّه لا- بما أنّها مقدّمه لها، مع أنّ الوجوب لصلاه الظهر لا يكون متعلقاً بذات صلاه الظهر، بل بها بما أنّها متعبد بها، ولو كان التعبد والتقرب حاصلًا وواجبًا من دليل آخر، لأصبح متعلق الوجوبين على الفرض شيئاً واحداً، فيلزم اجتماع المثليين من حيث الوجوب، وإن كان مختلفاً من حيث النفسية والغيرية، فلا بدّ من علاج آخر غير ما ذكره، ولكن سبق وأن ذكرنا من عدم وجوب المقدّمه شرعاً، فلا يكون هنا إلا حكماً واحداً

وهو الوجود النفسى فقط، فالجواب الحقيقى فى المستحبّ هو نفس ما ذكرناه فى مسأله اجتماع الكراهه مع الوجود، فافهم واغتنم.

الثانى من أدلّه المجوّزين لاجتماع الأمر والنهى:

وهو الذى ذكره صاحب «الكفايه» بقوله:

(ومنها: أنّ أهل العرف يعدّون من أتى بالمأمور به فى ضمن الفرد المحرّم مطيعاً وعاصياً من وجهين، فإذا أمر المولى عبده بخياطه ثوب، ونهاه عن الكون فى مكان خاصّ - كما مثّل به الحاجبى والعصدي - فلو خاطه فى ذاك المكان، عدّ مطيعاً لأمر الخياطه، وعاصياً للنهى عن الكون فى ذلك المكان)^(١)، انتهى كلامه.

أقول: وهذا الدليل مذكور فى استدلالات المحقّق القمى قدس سره، ومثّل بهذا المثال، ولكن أورد عليه:

أولاً: بما جاء فى «الكفايه» و«المحاضرات» من أنّه ليس من باب الاجتماع، ضروره أنّ الكون المنهى عنه غير متّحد مع الخياطه وجوداً أصلاً.

وثانياً: بمنع صدق الإطاعه والعصيان كليهما، بل يلاحظ حال الغلبه، إمّا من جانب الأمر فالإطاعه حاصله فقط، أو من جانب النهى فالعصيان متحقّق دونها، لما عرفت من البرهان على الامتناع.

نعم، لا- بأس بصدق كليهما فى التوضيحيات، بمعنى حصول الغرض دون العبادات لعدم حصول الغرض منها إلاّ فيما صدر من المكلف فعلاً غير محرّم، هذا.

وفيه: قال صاحب «عنايه الأصول» عند مناقشته على الجواب الثانى:

(إنّ هذا التشقيق ممّا لا- وجه له، بل هو عاصٍ غير مطيع لا- محاله، فإنّ النهى مقدّم على كلّ حال ولو كان مناط الأمر أقوى، وذلك لكون النهى تعيينياً لا بدل له،

والأمر تخييرياً له البدل، وقد عرفت أنّ ما لا بدل له مقدّم على ما له بدل، وإن كان ما له بدل أقوى مناطاً.

نعم، إذا كان التكاليفات في المثال متساويين من حيث اللابديّة، بأن لم يمكن من الخياطه إلا في ذلك المكان الخاصّ الذي نهى المولى عن الكون فيه، فحينئذٍ تصل النوبه إلى الترجيح بأقوى المناطين وأغلبها، وهذا واضح (١)، انتهى كلامه.

أقول: ولكن الحقّ والإنصاف هو أن يُقال بأنّ عدم وحده متعلّقهما في المثال، لعدم اتّحاد الخياطه مع الكون المنهى عنه وإن كان صحيحاً، لأنّ الكون الذي وقع منهياً عنه هنا ليس جزءاً للخياطه المأمور بها، إلاّ أنّه من الملازمات للخياطه، لعدم إمكان تحقّق ذلك إلا في المكان والتخيّر.

ومن الواضح أنّ الحكم المتعين لأحد المتلازمين، وإن لم يوجب ثبوت ذلك الحكم لملازم آخر، إلاّ أنّه لا بدّ أن لا يكون محكوماً بحكم مضادٍ آخر لذلك الحكم، فعلى هذا إذا كانت الخياطه واجبه، فالكون في المكان الذي يعدّ ملازماً له ولو لم يكن واجباً مثلها، ولا أقلّ أنّه لا يمكن أن يكون حراماً ومنهياً عنه.

غايه الأمر، هنا يكون الملازم أحد أفراد الكون المتمكّن وجوده خارجاً تخييرياً، لا خصوص الكون في مكان معيّن، فإذا تعلق النهى لفرد خاصّ منه كما هو المفروض في المثال، فلا يكون حينئذٍ ما هو المصداق للحرام عباره عن ما هو الملازم للمأمور به تعييناً، فلا يلزم الإشكال حينئذٍ لا من حيث اجتماع الأمر

والنهي في شيء واحد، كما كان الأمر كذلك في مثل الكون في الصلاة والغضب، ولا- من حيث تعلق حكم متضاد لأحد المتلازمين المتعينين، فالقول بأن الجواز هنا لا يكون دليلاً مجوزاً للاجتماع في مثل المثال المعروف، ولا على جواز تعلق الحكم المتضاد لأحد المتلازمين دون الآخر، كان جيداً.

فالأولى والأحسن التمثيل للمقام بمثل (اغسل ثوبك) والنهي عن الغسل بماء خاص، فإن مجتمع الأمر والنهي نفس الغسل بنحو العام والخاص، فإذا غسل المكلف ثوبه بذلك الماء المغصوب مثلاً، عد حينئذٍ مصداقاً لاجتماع الأمر والنهي، فيصح أن يقال للبعد إنه مطيع وعاص بالنسبة إلى الأمر والنهي عرفاً، فهو دليل على الجواز.

وأما ما أجابوا عن ذلك ثانياً: بأنه يصدق الإطاعة بمعنى حصول الغرض في التوضيحات دون التعديتات، فهذا لا يعد إلا اعترافاً بما ذكره الخصم، لوضوح أن المقصود من إطاعة الأمر ليس إلا هذا، أي حصول الغرض للمولى، فيستحق الثواب من ناحيته كما يستحق العقاب من جهه حصول ما هو مبغوضه، وعدم تحقق الغرض في العبادات من جهه، فإن فقد قصد القربه لا يكون مرتبطاً بما نحن بصدده، لأنه يكون من قبيل ما إذا لم يحصل الغرض لسبب فقدان شرط آخر من العباده كالطهاره مثلاً ونظائرها، وهو لا يضرّ ببحثنا كما لا يخفى.

أقول: ومن هنا ظهر أن الجواب بالتقدم لما هو الأقوى مناطاً من الأمر والنهي ليس بصحيح، لأن ذلك إنما يلاحظ فيما لا يمكن الجمع بينهما، فإذا أثبتنا الإمكان فلا نحتاج إليه، كما لا نحتاج إلى جواب آخر من تقديم جانب النهي دائماً، لأنه لا يدل عليه، لما قد عرفت من أنه إذا صح الاجتماع عرفاً وعقلاً، فأى

مانع يمنع أن يكون عاصياً وممثلاً في زمان واحد، من دون تقديم أحدهما على الآخر، لعدم وجود محذور عقلي أو عرفي فيه، فليتأمل.

الثالث من أدلّه المجوّزين لاجتماع الأمر والنهي :

هو ما أفاده المحقق القمي قدس سره في «القوانين»^(١) في بحث اجتماع الأمر والنهي، وخلاصته:

(أنّ متعلّقات الأوامر والنواهي هي الطبايع، والفرد إنّما يكون مقدّمه لوجودها، فالفرد من الصلاه الموجود في الدار الغصبيه إنّما يكون مقدّمه لوجود طبيعه المأمور بها، ومقدّمه الواجب ليست بواجبه، فلم يجتمع هناك الوجوب والحرمة، ولو قيل بوجوبها فيكون غيريّاً تبعيّاً ولا- مانع من اجتماع الوجوب الغيرى مع النهى النفسى، وإنّما المانع هو اجتماع الوجوب النفسى مع النهى النفسى على ما صرّح به في مبحث مقدّمه الواجب، انتهى ما أفاده رفع الله مقامه.

وفيه: وقد اعترض عليه المحقق النائيني في تقريراته المسمّى ب- «فوائد الأصول»:

أولاً: فلأنّ الفرد لا يكون مقدّمه لوجود التعليقى، بل هو عينه خارجاً، ولو قيل إنّ المحقق لم يدع مقدّمه الفرد للطبيعه مطلقاً، بل ادعى ذلك في طرف الأمر فقط بقريته قوله: (إنّه بناءً على وجوب المقدّمه يلزم اجتماع الأمر الغيرى مع النهى النفسى)، فلو كان مدّعا مقدّمه الفرد مطلقاً لكان في طرف النهى أيضاً نهى غيرى، فمن ذلك يعلم أنّ ما قاله من المقدّمه مقصور على طرف الأمر، وحينئذٍ لا بدّ أن يكون مراده من الأمر خصوص الأمر المطلوب منه صرف الوجود، لا- الأمر الانحلالي، لأنّه لا فرق بين الأوامر الانحلاليه والنواهي الانحلاليه من حيث

عدم مقدّميه الفرد للطبيعه، والذي يمكن هو الفرق بين الأوامر المطلوب بها صرف الوجود كالصلاه، وبين الأوامر والنواهي الانحلاليه حيث إنه تصحّ دعوى كون الفرد مقدّمه لتحقق صرف الوجود، بحيث يكون الفرد من المحصّيات والمحققات لـ صرف الوجود).

وفيه: أنّ ذلك وإن كان توجيهاً لكلامه، إلاّ أنّه مع ذلك لا يستقيم، بداهه أنّ الفرد في صرف الوجود أيضاً لم يكن مقدّمه بل هو عينه. نعم، لو قلنا بعدم وجود الكلّي الطبيعي، والتزمنا بأنّه انتزاعي صرف كان الفرد مقدّمه لانتزاعه، كما هو الشأن في جميع الأمور الانتزاعيه، حيث يكون منشأ الانتزاع مقدّمه لانتزاعها، ولكن لا المحقق القمّي غير قائل بعدم وجود الطبيعي فضلاً عن أنّه لا يمكن القول به، فدعوى مقدّميه الفرد ممّا لا أساس لها مطلقاً.

وأما ثانياً: (فلأنّ دعوى عدم وجوب المقدّمه ممّا يكذبها الوجدان، ولا يمكن القول به كما تقدّم في بحث مقدّمه الواجب.

وأما ثالثاً: فلأنّ دعوى أنّ الممنوع هو اجتماع الوجوب النفسي مع النهي النفسي لا الوجوب الغيري، فممّا لا شاهد عليها، ضروره أنّه لا- فرق بين الوجوب النفسي والوجوب الغيري، بعدما كان مطلق الوجوب مضاداً من حيث الاقتضاء للحرمة، حيث أنّ الوجوب يقتضى البعث، والحرمة تقتضى الزجر، والتدافع بين الاقتضائين ممّا لا يخفى.

نعم، لو سقط أحدهما عن اقتضائه، أمكن الاجتماع، وذلك لا يكون إلاّ بالأمر الترتيبي، كما تقدّم في مسأله المقدّمه المحرّمه)، انتهى كلامه رفع مقامه.

أقول: المسأله من جهه كلام المستدلّ والمعترض عليه لا يخلو عن إشكال.

فأمّا الإشكال على الثانى، فلاّته أوّلاً: دعوى كون المحقّق رحمه الله جعل الفرد مقدّمه للطبيعه فى طرف الأمر دون النهى، كلامٌ صحيح لا غبار عليه، بل لم تكن عبارته بحاجه إلى التوجيه المذكور لصراحه دلالة كلامه لذلك، وإن كان أصل الدعوى هو المقدميه غير مقبول عندنا، كما صرّح به المحقّق النائنى قدس سره ؛ لما ثبت فى المنطق من أنّ وجود الطبيعى يكون بعين وجود أشخاصه، سواء كان الكلّى من الموجودات الحقيقيه كالإنسان، أو من الأمور المجعوله المخترعه كالصلاه والحجّ وغيرهما.

وثانياً: بأنّ المقدمه كونها واجبه بحسب الوجدان كما ادّعاه صحيح عقلاً، أى تكون المقدمه واجبه الإتيان بحسب حكم العقل لا الشرع، والكلام فى الثانى دون الأوّل. ودعوى الملازمه بين حكم العقل والشرع كما ترى، إذ يستلزم التوالى الفاسده، منها تعدّد العقوبه فى واجب ذات مقدّمات، وفساده أبين من الأمس.

وثالثاً: بأنّ دعوى عدم إمكان الجمع بين الوجوب الغيرى مع النهى النفسى لكون كليهما اقتضائياً كحكّمين متضادّين، واهيه، لوضوح أنّ مقتضى ذلك هو دعوى إمكان الجمع حتّى فى التوضيحيات، إذا كانت مقدّمات الواجب محرّمه، وكان الغرض به حاصلًا، مثل المسير للحجّ من طريق محرّم إذا كان بسوء اختياره، فلا إشكال حينئذٍ بناءً على وجوب المقدمه بكون السير واجبًا، إلّا أنّ المسير المنتخب الذى كان غصباً يعدّ حراماً، سواء كان منحصرًا به فيجتمع الحرام النفسى مع الوجوب الغيرى إن كان ذلك باختياره، أو لا يكون منحصرًا فيكون من جهه أحد أفراد المقدّمات الواجبه .

وكيف كان، لا- يكون الحكم الغيرى والتبعى - سواء كان واجباً أو حراماً - منافياً للوجوب الأصلى والنهى النفسى، والسرّ فى ذلك أنّ العقوبه لا تترتب على

المقدمات عند المخالفه بخلاف النفسى من الأحكام، فالحق يكون مع المحقق القمى قدس سره فى ذلك .

وأما الإشكال على الأول: أى المستدلّ، فلأننا نقول :

أولاً: بما قد عرفت عدم صحّه دعوى مقدّميه لفرد للطبيعه المأمور بها.

وثانياً: أنّ ما استدله لا يكون دليلاً لجواز الاجتماع كما هو المقصود بحسب ما يستظهر من بدايه الاستدلال، بل هو دليل لعدم صدق اجتماع الأمر والنهى فى مثل المورد، وهو لا يكون مورد نزاع حتّى يستدلّ بذلك، بل كلامه فى الذيل يدلّ على موافقته لمدعى الخصم من عدم إمكان اجتماع الوجوب النفسى مع النهى النفسى، مع ذلك فقد عرفت أنّ عدم لزوم إشكال فى الاجتماع لا عقلاً ولا شرعاً ولا عرفاً كما لا يخفى.

وأخيراً: اعلم أنّه قد ذكر لجواز الاجتماع بين الأمر والنهى وجوهاً كثيره، قد ذكر المحقق النائينى فى «فوائده» جمله منها، وحيث أنّه لا يترتب عليها أثراً مهمّاً، بل ربّما أمكن تأويل أكثرها بما ذكرناها من الوجوه، فلذلك أعرضنا عن بيانها إلا ما سنذكره لاحقاً.

في اجتماع الأمر والنهي / تداخل الأسباب

بحث حول تداخل الأسباب

قد يستفاد من كلمات بعض القائلين بجواز اجتماع الأمر والنهي، أنهم استدلوا لمدعاهم بتداخل الأسباب واجتماع المثليين أو الحكمين المتضادين في سبب واحد، مثل ما لو قيل بجواز إتيان غسل واحد للجنازة الواجبه والجمعه المستحبه، حيث أن اجزاء غسل واحد من حيث كونه للواجب والمندوب يكون من موارد اجتماع حكمين متضادين، فيدل على الجواز. ونظائره في مسائل الفقه كثيره مثل باب منزوحات البر ونحوه.

فخلاصه الكلام: يمكن عدّ تداخل الأسباب في المسببات من أدله جواز اجتماع الأمر والنهي.

أقول: الجواب عنه موقوف على بيان مقدمه وهي:

أن ملاحظه الأسباب مع المسببات - شرعيه كانت أو عرفيه - يتصوّر على وجوه شتى:

تارة: يكون الشيء بصرف وجوده علّة وسبباً لوجود المسبب، الذي هو مثل السبب، بحيث لا يكون شيئاً منهما قابلاً للتكرار، وقد مثّلوا لذلك بناقضيه وجود النوم لوجود الضوء يعنى نقيض عدم النوم بالوجود يوجب انتقاض عدم الضوء بوجوده.

وثانياً: أن يكون السبب بكلّ مرتبه من مراتب وجوده سبباً لمرتبته من وجود المسبب، مثل النار بمراتبها التي تعدّ سبباً للحراره بمراتبها.

وثالثاً: ما يكون السبب مأخوذاً بنحو صرف الوجود، والمسبب بالمراتب،

ومن الواضح أنه لا يمكن أن يؤثر السبب الواحد في وجود آثار متعدده، إلا أن يختلف نوع السبب بأن يوجد فرداً من كل نوع، حيث يستلزم تعدد المسبب بالضرورة.

ورابعاً: أن يكون عكس ذلك، فلا إشكال في هذا القسم من عدم إمكان تكرّر المسبب ولو بتكرّر سببه، من جهة كونه فردين من طبيعه واحده أو من طبيعتين مختلفتين .

هذا كله فيما إذا عيّن في نفس الدليل كفيته حال السبب والمسبب، وهو واضح مما لا إشكال فيه.

إنما الإشكال في الاستظهار من القضايا الملقاه من الشارع، حيث لم يتشخص دخولها في واحد من الوجوه المذكوره بمقتضى ظهورها، مما يوجب الشك في حقيقتها.

وبعبارة أخرى: هل أن ظهور القضايا الشرطيه تكون بحيث تدل على كون كل شرط مقتضى لجزء مستقل، حتى يكون من القسم الثاني من الأقسام، أو أن ظهورها في وحده المسبب ولو كان الشرط والسبب متعدداً، حتى يكون المسبب هو صرف الوجود ولو كان السبب مأخوذاً بمراتبه أم لا ؟

أقول: المستفاد من كلمات الشيخ الأنصارى قدس سره هو الأول، خلافاً للمحقق الحائري حيث اختار الثاني بدوياً، إلا أنه عدل عنه لاحقاً وصار موافقاً للشيخ الأنصارى قدس سره على ما هو المستفاد من ذيل «الدرر» .

ويقتضى التحقيق في المقام البحث عن أمرين:

الأول: بيان المختار في باب الأسباب .

الثانى: بيان أنّ تداخل الأسباب لو سلّمناه، لا يكون دليلاً على جواز الاجتماع، إذ هو أمرٌ خارج عن موضوع بحثنا.

فأمّا الكلام فى الموضوع الأوّل: فالظاهر أنّه لا إشكال فى أنّ مقتضى ظهور كلّ قضيه لفظيه شرطيه، هو كون الشرط علّه لوجود الجزاء، سواءً كان تعدّد الشرط من طبيعتين مختلفتين كما فى (إن ظهرت فاعتق رقبه)، و(إن أفطرت فاعتق رقبه)، أو كان تعدّده من طبيعه واحده، أى فردان منها كما فى (إن جامعت فى رمضان فكفّر)، و(إن جامعت فيه فكفّر) حيث أنّ الشرط فى كلّ منهما من طبيعه واحده بفردين منها.

وأما إذا كان الشرط علّه تامّه لوجود الجزاء :

فإن كان المقصود منه أنّ الجزاء فى هذا الوجود يكون علته التامّه هو هذا الشرط، فهو مسلّم، لوضوح أنّه لو لم يتحقّق الجزاء مع وجود الشرط، فلا- يكون الجزاء حينئذٍ مترتباً على الشرط، مع أنّ ظاهر القضيه الشرطيه عرفاً كذلك، والظاهر أنّه المراد فى كلماتهم .

وإن كان المراد من العله التامّه هو أنّ الجزاء لا- يوجد إلاّ بخصوص هذا الشرط، فهو غير معلوم، لوضوح أنّ الجزاء يمكن أن يوجد بشرط آخر غير هذا، وهو غير مقصود قطعاً، وعلى هذا المبني يتوقّف تداخل المسببات من جهه تداخل الأسباب على قيام دليل خارجي يدلّ على ذلك، فلا يدلّ عليه الدليل بنفسه بل يتوقّف على دليل آخر ميّن لذلك .

فلو ورد الدليلان على نحو القضيه الشرطيه، وترتّب الجزاء فى القضيه على الشرط، فمقتضى ما ذكرنا هو تكرّر المسبب بتكرّر السبب والشرط، سواءً كان

الجزاء المترتب على الشرط في كلّ قضيه من نوع طبيعه واحده، كما ما لو قال: (إذا ظهرت فاعتق رقبه) و(إن أفطرت فاعتق رقبه)، أو كان الفردين من طبيعتين مختلفتين كما إذا قال: (إن ظهرت فاعتق رقبه) و(إن أفطرت فاطعم ستين مسكيناً).

كما لا فرق في ظهور القضيّه الشرطيّه على التعدّد، بين أن يكون الشرط في كلّ قضيه غير ما هو الواقع في الآخر، أو كان مثله، كما لو قال: (إن ظهرت فاعتق رقبه) و (إن ظهرت فاطعم ستين مسكيناً)، فإنّه لولا الدليل القائم من الخارج من روايه أو إجماع على عدم ترتّب شيئين وكفّارتين على عنوان واحد، وسبب فارد، لكان اللازم في مثل المثال إذا تحقّق الظهار - وهو السبب - هو ترتّب المسبّب المتعدّد عليه.

نعم، إذا كان الدليل من الخارج موجوداً، فهو يصبح دليلاً على أنّ الشرط بوجوده كان مقتضياً لإثبات واحد من الشيئين على التخيير، أى وقع في ذمّته إحدى الكفّارتين كما في خصال الكفّاره في غير كفّاره الجمع.

أقول: تعرّض الشيخ الأنصارى لهذه القضيّه بقوله - كما نقله المحقّق الحائري في «الدرر» (١) - :

(فإن قلت: يمكن أن يكون السببان مؤثرين في عنوانين مجتمعين في فرد واحد، فلا يقتضى تعدّد السبب تعدّد الوجود، كما لو قال الأمر: (إن جاءك عالم فآكرمه)، و(إن جاءك هاشمي فآكرمه)، فجاء عالم هاشمي، فلا شبهه في أنّه لو

أكرمت ذلك العالم الهاشمي امتثلت كلاً من الأمرين.

فأجاب رحمه الله أولاً: فظاهر القضية وحده عنوان المسبب، ولا شك في أنه مع وحده عنوان المسبب لا يمكن القول بتعدد التأثير، إلا بالتزام تعدد الوجود لعدم معقوليته تداخل الوجودين من طبيعه واحده .

وثانياً: نقول بعد الإغماض عن هذا الظهور، لا أقل من الشك في أنّ المفهومين المتأثرين من السببين هل يجتمعان في مصداق واحد أو لا ؟

ومقتضى القاعده الاشتغال، لأنّ الاشتغال بالتكليفين ثابت، ولا يعلم الفراغ إلا من إيجادين، انتهى كلامه رفع مقامه.

أقول: بعد وضوح المقدمه المذكوره يتبين أنّ دعواه رحمه الله ليس على ما ينبغي، لأنّ القضيتين الشرطيتين لا تخلوان عن إحدى حالات ثلاث :

إمّا أن يدعى رحمه الله ظهورهما في التعدد، فلا- إشكال في لزوم تعدد الإيجاد من الإكرام، فلا نحتاج حينئذٍ إلى التمسك بقاعده الاشتغال، لأنّ أصل الظهور في اللفظ يكون بنفسه حجّه ولا بدّ من امثاله، وهذا هو المختار عندنا، لما سبق وأن ذكرنا بأنّ القضيه الشرطيه ظاهره في أنّ الشرط علّه تامه لوجود الجزاء في كلّ قضيه، لا أن تكون مقتضياً فقط ليتوقف تأثيرها على أن يلاحظ شرط آخر معها ليؤثر وإلا فلا.

وأمّا أن يدعى ظهورهما في وحده المسبب، كما اختاره، فلازمه كفايه وحده الإكرام في المثال، ولا يحتاج إلى التكرار، ولا يكون هنا موضع إجراء قاعده الاشتغال أيضاً لعدم وجود الشك مع الظهور .

وأما يدعى بأنّ القضيه الشرطيه لا ظهور لها في شيء منهما، بل تكون

ساكنه من تلك الناحية.

فحينئذٍ بأيّ دليل حكم رحمه الله بأنّ الاشتغال بالتكليفين ثابت، ولا يعلم الفراغ إلاّ بإيجادين، وإن أراد إثباته فنفس تعدّد القضيّه الشرطيّه لفظاً ليس إلاّ الالتزام بالظهور كما قلنا، فلا حاجة للتمسك بالقاعده كما عرفت.

اللّهمّ إلاّ أن يُقال: بأنّ تعدّد القضيّه وإن اقتضى ذلك ظهوراً، إلاّ أنّ وحده المسبّب في ذيل القضيّه، قد يوجب الشكّ في أصله تطابق الإراده الاستعماليّه مع الإراده الجدّيّه، فمقتضى الأصل اللفظي الظاهري - الذي يعدّ أصلاً عقلياً - هو التطابق، ممّا يوجب الظهور، الذي هو أيضاً أصل لفظي - لا أصل عملي كما ادّعه الشيخ الأنصاري قدس سره، مع أنّه مخالف للفرض، لأنّه ظهور - مضافاً إلى أنّه لو سلّمنا عدم ظهور اللفظ في شيء من الطرفين من ناحيه، واحتملنا وحده المسبّب في كلتا القضيّتين واجتماعهما في فرد واحد من ناحيه أخرى، فالمقام حينئذٍ يعدّ من موارد التمسك بالبراءه الشرعيّه والعقليّه بعد الإتيان بإكرام واحد، لأنّه القدر المتيقّن، والزائد منه مشكوك تكليفاً، فالأصل عدمه.

أقول: فبعدما ثبت عدم تماميّه كلام الشيخ هنا، وإن كان أصل مبناه متيناً مقبولاً، نرجع إلى أصل المطلب، وهو أنّ كلّ شرط إذا صار علّه تامّه لوجود الجزاء من جهه عدم تداخل الأسباب، فهل مقتضى كلّ قضيّه شرطيّه ذلك مطلقاً، أي سواء كان الجزاء هو فعل من أفعال المكلفين كما في (إن جئني زيد فأكرمه)، و(إن سلّم عليّ فأكرمه) بصيغه المتكلم.

أو أنّ الأمر كذلك فيما لو كان الجزاء بصوره الأمر والطلب، كالمقال الواقع في صدر المسأله بقوله: (إن جاءك عالم فأكرمه)، و(إن جاءك هاشمي فأكرمه).

أم يفرق بين القسمين بكون التعدد مربوطاً بالأول دون الثاني؟ أقوال:

القول الأول: والذي يظهر من الشيخ الأنصارى هو الأول، لأنه قال - بحسب ما ورد في «درر الأصول» (١) - :

(فإن قلت: سلمنا ذلك كله ولكن المسبب ليس فعل المكلف حتى يقتضى تعدد أفراد السبب الفعلى تعدده، بل المسبب هو الوجوب، ولا يقتضى تعدد أسباب الوجوب تعدده، بل يتأكد بتعدد أسبابه.

قلت: ظاهر القضية أن السبب الشرعى يقتضى نفس الفعل، وأمر الشارع إنما جاء من قبيل هذا الاقتضاء، بمعنى أن الشارع أمرنا بإعطاء كل ذى حق حقه فافهم، فإنه دقيق). انتهى.

القول الثانى: هو للمحقق الحائرى حيث قال:

(فإن قلت: هذا صحيح فيما إذا جعل الشارع طبيعه سبباً لطبيعه أخرى، وأما إذا جعل شيئاً سبباً للأمر بطبيعه، فلا بد من ملاحظه أن الطبيعه الواقعه تلو الأمر ملحوظه بلحاظ صرف الوجود، أم بلحاظ حقيقه الوجود، فعلى الأول لا محيص عن التداخل، فإن السبب وإن كان متكرراً، وعلى حسب تكرره يتكرر الأمر، لكن الطبيعه المأمور بها غير قابله للتكرار.

قلت: بعد الاعتراف بكون السبب فى سائر الأسباب حقيقه الوجود، لا مجال لهذا السؤال، فإن الأمر أيضاً من أحد الأسباب فيجرى فيه الكلام المتقدم بعينه.

بمعنى أن الإراده من أحد أسباب وجود المراد، فالإراداه الواحده تقتضى

وجوداً واحداً، والوحده غير جائيه من تأثيرها، بل منتزعه قهراً بعد تأثيرها، وكذا التعدد، ولازم ذلك ازدياد المراد بازدياد الإراده. ومن هنا يظهر أنه لا- فرق في لزوم القول بعدم التداخل من جعل الجزاء في القضايا الشرطيه وجود فعل الجزاء أو وجوبه، وإن كان عبارته شيخنا المرتضى رحمه الله تعالى ظاهره في الفرق بينهما^(١)، انتهى محلّ الحاجه.

أقول: إذا عرفت كلام العملين الجليلين في المقام، فنقول:

(والذى يخطر ببالنا هو أنّ الحقّ عدم التداخل في القضايا الشرعيّه، لولا القرينه الصارفه الخارجيه من المتّصله والمنفصله، بلا فرق بين كون الجزاء هو فعل من الأفعال، أو حكم من الأحكام. والسرّ في ذلك ما قد عرفت منّا أنّ مقتضى كلّ سبب بذاته، السببيّه المستقلّه التامه لتحقق المسبّب، ومن المعلوم أنّ تأثير السبب للمسبّب قهريّ.

غايه الأمر إن كان الجزاء فعل من أفعال المكلفين، كان ترتبه على الشرط بيد الإنسان واختياره لأنّه فعل من أفعاله الاختياريه، فإذا تحقّق الشرط ترتّب عليه وجود الجزاء وهو فعل الإكرام، وهذا بخلاف ما إذا كان الجزاء هو الوجوب، فهو شيء يترتّب عليه من دون توسيط اختيار في تحقّق الوجوب، فيتكرّر الوجوب بسببه، فيستحقّ عقوبتين في صورته ترك الجزاء بواسطه تكرّر الوجوب، هذا بخلاف ما لو كان بصوره التأكيد إذ لا تتكرّر العقوبه بل تصبح شديده.

فعلى هذا يعدّ توجيه المحقّق الحائري صحيحاً من حيث المدعى، وإن كان

دليله لا يساعد مع مدّعه، لأنّه أشار في استدلاله بأنّ كلّ إرادته تحتاج إلى مراد مستقلّ لأنها أيضاً سبب للأمر، مع أنّ البحث لم يكن في ذلك، بل البحث في كون شيء خارجي سبباً لتحقيق الإرادة الموجهة لتحقيق الأمر، فتكرّر الوجوب يكون من جهة تكرّر الشرط في أصله، لا- من جهة تكرّر الإرادة بنفسها، حتّى يجاب بذلك، إذ الخصم يقبل بأنّ كلّ إرادته لا بدّ وأن تكون محقّقه لأمر مستقلّ، لكنّه يدّعي بأنّ الشرط المتعدّد لا يقتضى إلاّ إرادته واحده وأمرأ واحداً.

وكيف كان، فالمسألة أصبحت واضحة بحمد الله.

هذا تمام الكلام في الموضوع الأوّل .

وأما الكلام في الموضوع الثاني: وهو عدم مدخلية بحث تداخل الأسباب وعدمه في بحث اجتماع الأمر والنهي وعدمه.

توضيح ذلك: إنّ المستدلّ قد توهم وزعم بأنّ تداخل الأسباب يوجب اجتماع المثليين إن كان الحكمين المجتمعين في مورد واحد من سنخ واحد، كما لو اغتسل غسلاً واحداً للجمعه والإحرام المندوب.

أو يوجب اجتماع الضدّين، إن كان الحكم في كلّ منهما من سنخ غير سنخ الآخر من الوجوب والاستحباب، كما مثّل له المستدلّ بغُسل الجمعه والجنابه إذا اغتسل غسلاً واحداً.

وأجاب عنه المحقّق الحائري بقوله:

(وأنت بعد الإحاطة بما ذكرنا تعرف أنّ استدلال المجوّز باجتماع المثليين أو الضدّين في باب الاستحباب، ممّا لا وجه له أصلاً.

وتوضيحه: أنّه في صورته تعدّد الأفراد من الطبيعه الواحده :

إن قلنا بأن السبب ليس إلاّ صرف الوجود، وكذا المسبّب، فلا يكون هناك إلاّ سبب واحد ومسبّب واحد، وليس من مورد اجتماع المثلين أصلاً، وكذا إن قلنا بصرف الوجود في طرف المسبّب فقط أو السبب كذلك.

وإن قلنا بكون السبب مراتب الوجود وكذلك المسبّب، فالأسباب متعدّده وكذلك المسبّبات، فلا اجتماع للمثلين أيضاً.

وهكذا الأمر في صورته تعدّد الفردين من طبيعتين، لأنّه إن جعلنا المسبّب صرف الوجود، فالواجب واحد بوجوب واحد، وإن جعلناه مراتب الوجود، فالواجب متعدّد بتعدّد السبب والوجوب أيضاً كذلك، فلا اجتماع للمثلين أيضاً.

وأما قضيه اجتماع الضدّين كالوجوب والاستحباب في غسل الجمعة والجنابه، فنقول:

إن قلنا بتعدّد الحقيقه في الغسلين، فلا يكون من مورد اجتماع الضدّين، لأنّه على هذا يكون من قبيل (وجوب إكرام العالم) و(استحباب إكرام الهاشمي).

وإن قلنا بوحدهما حقيقه، فإن بنينا على عدم كفايه غسل واحد عنهما، فلا شبهه أيضاً في عدم اجتماع الضدّين .

وإن بنينا على كفايه غسل واحد، فالموجود في الخارج من قبيل الصلاه في المسجد في كونه مصداقاً للواجب فقط، مع أفضليته من ساير المصاديق من جهة اشتماله على جهة الاستحباب(١).

أقول: ولا يخفى أنّ ما ذكره المحقّق لا يخلو عن مناقشه، لوضوح عدم صحّه

تشبيهه للمقام في غُسل الجمعة والجنابه بمثل الصلاه في المسجد، بكونه مصداقاً للواجب مع اشتماله للأفضليته، لأنَّ الصلاه التي هي مجتمع الوجوب تعدُّ شيئاً خارجاً منحازاً ومستقلاً عن وجودها في مكان كذا وهو المسجد، فمتعلِّق الوجوب عبارته عن الصلاه، ومتعلِّق المستحبِّ وقوعها في المسجد، فلا اجتماع بينهما أصلاً.

هذا بخلاف مثل غُسل الجمعة والجنابه، إذ لا يتحقَّق في الخارج إلاَّ شيئاً واحداً وهو الغسل بهيئته المخصوصه، فما هو مجتمع الوجوب هو الذي يعدُّ مجتمعاً للاستحباب، وهو العمل الوجداني الخارجي، لا شيئاً مستقلاً منحازاً كما في الصلاه بالنسبه إلى وقوعها في المسجد.

فالأولى والأحسن أن يُقال: إن قلنا بأنَّ حقيقه الغُسل والوضوء في تمام أفرادهما تكون حقيقه واحده، كما هو الحقُّ، إذ ليس حقيقه غُسل الجمعة غير حقيقه غُسل الجنابه، بل التيه والقصد كانا سببين لاستناده إلى شيء غير الآخر، نظير القيام للتعظيم قاصداً به تعظيم أفراد متعدده، إذ كلُّ قيام بهذا القصد تعظيم، سواء قام للإمام عليه السلام الذي كان واجباً مثلاً، أو قام لغيره الذي كان راجحاً، فليس تكون حقيقه كلِّ واحد متفاوتة عن حقيقه أخرى، هكذا الحال في المقام.

فعلى هذا إن أتى لكلِّ واحد من الأسباب غُسلًا مستقلاً، فلازمه سببه كلُّ سبب - من الجمعة والجنابه، أو من الجمعة والإحرام، وليله القدر والزياره - في مسببه على حده، فلا اجتماع أصلاً لا لمثلين ولا لضدين، وهو واضح.

وأما إن فرض قيام دليل على كفايه غُسل واحد لكلِّ الأسباب، فهو:

تارة: يُقال بالكفايه إذا كان جميع الأغسال من جنس واحد وسنخ فارد،

حيث يفى بأن تكون تمامها واجباً أو مستحباً كما عليه فتوى جماعه من الفقهاء، فهذه الدعوى إما أن تكون من جهه أنّ صاحبها يرى الاختلاف فى حقيقتهما، أو يكون مدّعا كذلك بلحاظ أنّ الدليل قائم على احتياج كلّ مسبّب لسبب مستقلّ إذا اختلف سنخهما من الوجوب والاستحباب.

وأخرى: يقال بكفايه غُسل واحد مطلقاً، أى ولو كانا مختلفين:

فتارة: ندعى بأنّ الغاسل لابدّ أن ينوى الوجوب فى غسله، إلاّ أنّ الشارع يحسبه عن الندب أيضاً بخلاف عكسه، أو بخلاف ما لو قصد كلّ واحد منهما مستقلاً، حيث لا يكفى عن الواجب، ففى هذا الفرض فى الحقيقة أنّ سببّه الواجب تكون مؤثّره، غايه الأمر قد قبل الشارع هذا الفرد من المستحبّ تفضّلاً، إذا كان قد نواه، فليس هذا من قبيل تداخل الأسباب، بل يكون مثل قبول الشارع الصلاه الواجبه فى المسجد مكان صلاه التخيّه.

وأخرى: يُقال بأنّ الدليل ورد فى جواز الإتيان بغُسل واحد مع قصد كلّ واحد من الأسباب فى مورد واحد، ففى ذلك أيضاً نقول إنّه يكشف من هذا الدليل بأنّ السببّيه التامّه ليست كلّ واحد من الأسباب، بل فى الحقيقة يكون السبب جهه جامعه بين هذه الأشياء، فيؤثّر فى إمكان إتيان عمل واحد.

غايه الأمر أنّ شأنيّه السببّيه التامّه موجوده فى كلّ واحد من هذه الأسباب إذا وقع منفرداً، فلا يكون هذا مرتبطاً مع جواز اجتماع الضدّين أو المثلين الذى أراد المستدلّ استفادته منه.

والغالب فى مثل الواجب والمستحبّ عند اجتماعها هو القسم الأوّل، من لزوم نيّه الواجب والقبول فى الثانى تفضّلاً، هذا بخلاف ما لو اجتمعت الأسباب

من سنخ واحد، فهو يكون من قبيل قسم الثانى، والله العالم بحقيقته الحال.

دعوى المحقق الأردبيلى بالتفصيل:

أقول: بعدما ظهر من خلال الأبحاث المتقدمه أنه لا محذور فى اجتماع الأمر والنهى فى مورد واحد، وأن ذلك لا يعد محالاً عقلاً ولا مستحيلاً عرفاً، تعرف عدم صحه دعوى التفصيل المنقول عن المحقق الأردبيلى فى «الإرشاد» حيث فصل فيه بين حكم العقل والعرف بالجواز فى الأول والامتناع فى الثانى، مستدلاً لذلك بما يقع كثيراً عند العرف بين الموالى والعبيد، والآباء والأبناء من المدح والتحسين للفعل الصادر الصادق عليه الامتثال والانقياد برغم النهى عنه حتى قبل الخصم فيه الاجتماع بنحو من التأويل، مع أن القواعد العقلية غير قابله للتخصيص، فإذا أصبح الممتنع العرفى كالممتنع العقلى كان ممتنعاً فى جميع الموارد حتى فى التوضيحيات، فإذا جاز فى مورد كشف ذلك عن عدم استحالته، فالأولى هو الإعراض عن ذكر أدلته والجواب عنها لقله فائدها .

هذا تمام الكلام فى البحث عن مسأله جواز اجتماع الأمر والنهى، وبيان أدله المجوزين والممتنعين والمختار عندنا.

البحث عن الاضطرار وأحكامه

البحث عن الاضطرار وأحكامه

أقول: يقع البحث في المقام عن الاضطرار وحكم المضطرّ في ارتكاب الحرام، فلا بأس أولاً أن نذكر وجه الفرق بين البحث الذي يقع بين أيدينا، والبحث السابق الذي فرغنا منه.

البحث الأول: في بيان الفارق بين المسألتين:

أقول: وقع البحث فيما مضى عن في أنّ المكلف إذا كان قادراً على إتيان الواجب في غير مصداق الحرام منه، فيما إذا كان متعلّق الأمر والنهي بذاتهما كلياً لهما مصاديق متعدّده، بحيث كان بعض مصاديقها منطبقاً على ما ينطبق عليه متعلّق الآخر، بلا فرق في ذلك بين أن يكون الواجب توجّهياً أو تعبدياً، إلا أنّ كثيراً ما يدور البحث مدار الواجب التعبدى كالصلاه مع الغضب، وإلا ليس حقيقه الأمر كذلك. بل يعمّ غيرهما أيضاً .

وكيف كان، ففي مثل ذلك يقع البحث في أنه هل يجوز اجتماع الأمر والنهي، إذا جمع المكلف القادر باختياره بين المتعلّقين في الخارج، أي أحضر الصلاه في الدار المغصوبه مثلاً أم لا، بل يكون ممتنعاً فيحكم بوقوع أحد المتعلّقين دون الآخر، وهذا ما قد بحثنا عنه في البحث السابق بالتفصيل.

وأما الآن فنبحث عمّا إذا كان المكلف قد ابتلى واضطرّ إلى الجمع بين المتعلّقين المتوجّه إلى أحدهما الأمر والمنهي عن الآخر - خصوصاً في العبادات التي هي العمده في المقصود والبحث - فهل يمكن الحكم بصحّ عمله في الجمع بينهما مع صدق عنوان الآخر وهو النهي إن قلنا بالاجتماع في البحث، أو يقال

بعدم الإمكان إلا بإثبات أحدهما دون الآخر إن قلنا بالامتناع فى البحث السابق.

وبعبارة أخرى: هل هناك فرق فى وقوع الجمع بين المتعلقين بين أن يكون ذلك باختيار المكلف مع بقاء قدرته، وبين أن لا يكون كذلك، بأن يصح الاجتماع مضطراً إليه فعلاً وإن كان أصل إيقاعه باختياره، أم ليس هناك فرق بين الموردين من حيث حكم الاجتماع والامتناع، فربما من يقول بالفرق بين الموضوعين من تلك الجهة.

البحث الثانى: فى بيان الاضطرار

أقول: إن جمع المكلف المضطراً بين المأمور به والمنهى عنه، يتصور بصورتين:

تارة: أن يكون الاضطرار بغير اختياره، كما لو حُيس فى دار مغصوبه.

وأخرى: يكون الاضطرار بسوء اختياره، أى فعل باختياره ما وقع فيه، وصار فعلاً مضطراً إليه.

ولا فرق فى كليهما بين أن يكون المأمور به والواجب توجيهاً أو تعديداً، إلا أن المحور فى مبحث الأصوليين يكون هو الثانى بلحاظ حال قصد القربة المعتبره فيها.

وكيف كان، ففى كل من التقديرين:

تارة: يكون المكلف عالماً بعدم زوال العذر إلى آخر الوقت.

وأخرى: لا يعلم ببقائه إلى آخره، بل تارة يعلم بزواله قبل آخر الوقت، وأخرى يشك فى زواله.

هذا إذا كان العمل الذى أراد إتيانه واقعاً فى أول الوقت.

وأما إن كان فى آخر الوقت قد اضطرَّ إليه، فلا يكون حاله حينئذٍ إلاَّ حال الصورة الأولى من العلم ببقائه.

لكن يمكن القول بالفرق بين هاتين صورتين أيضاً، إذ من الممكن لفقهاء أن يفتى بعدم جواز البدار فى صورة الأولى فى الإتيان بالصلاه فى أول الوقت مع الاضطرار، لإمكان أن يكشف لاحقاً بطلان علمه، ولذلك عليه أن يؤخَّر حتى يطمئن بتحقق الاضطرار وصدقه عليه وعلى عمله، هذا بخلاف الصورة الأخيره حيث لا يجرى فيها هذا المعنى.

فى الاضطرار / بغير الاختيار

القسم الأول: فيما لو اضطرَّ إلى التصرف فى المغصوب بغير اختياره.

أقول: بحسب التقادير السابقه قد يكون الغصب لخصوص الأرض دون الفضاء، أو يكون بالعكس، أو يكون كلَّ من الأرض والفضاء غصبيّه.

وأما الصورة الأولى: هو ما لو كان مضطراً ويعلم بقاءه إلى آخر الوقت كذلك، وكانت الأرض والفضاء غصبيّه، ففى ذلك على فرض القول بالاجتماع قيل إنَّه لا إشكال فى صحَّه صلاته المأتمى بها، لأنَّ المفروض إمكان الاجتماع فى صورته قدره المكلف على ترك الاجتماع للمأمور به والمنهى عنه، فضلاً عن مثل حال الاضطرار، فجواز ذلك يكون بطريق أولى.

وفيه: يمكن أن يناقش فيه بأنَّه إذا فرض كون الاضطرار فى الغصب غير اختياريّه، فلا يكون تصرفه حينئذٍ فيه منهيّاً عنه، لأنَّ الاضطرار رافع للتكليف بمفاد الحديث النبوي المشهور: (رُفِعَ عن أُمَّتِي ما اضطرَّوا إليه)، فعلى هذا لا يعدُّ المورد من موارد اجتماع الأمر والنهى، حتى يقال إنَّه بناءً على الاجتماع يكون

حكمه كهذا، بل تكون الصلاة هنا صحيحه لعدم وجود مانع فيها لعدم تنجز التكليف عليه.

لا يُقال: إنه ربّما يمكن الفتوى ببطلان الصلاة في مثل هذا المورد، لأنّ النهى عن الصلاة في المكان الغصبي ونظائره يكون من قبيل النهى الإرشادى، كالأمر بالصلاة مع الطهارة، حيث يدلّ على أنّ الطهارة شرط، كما أنّ النهى عن ذلك أيضاً إرشاد إلى أنّ الغضب مانع عن صحّته الصلاة، فلازم ذلك عدم إمكان إحضار الصلاة الصحيحه المقدوره هنا، فتسقط الصلاة عن مثل هذا الشخص.

لأنّ نقول: بأنّ دليلى الإجماع والحديث دلّلاً على أنّ الصلاة لا تترك بحال، فيستفاد منه أنّ الصلاة لا بدّ أن تكون صحيحه ومأموراً بها، ولكن نحن نقول إنّ هذا الجواب غير صحيح هنا، لأنّ الذى ذكرناه وقّرناه أنّ النهى عن الغضب هنا غير فعلى، لعدم إمكان الاجتناب عنه، فليس هنا إلاّ الأمر فقط دون النهى، فلا يكون النهى موجوداً حتّى يُقال بأنّه إرشادى إلى بطلان الصلاة، لنجيب بمثل ذلك الجواب، بل الموجود هنا ليس إلاّ الأمر فقط دون النهى .

فإذا عرفت ذلك تعلم أنّه لا فرق في الحكم المذكور بين كون متعلّق الغضب الأرض والفضاء، أو كان خصوص أحدهما دون الآخر، لأنّه إذا فرضنا وجود الأمر فقط دون النهى في الاضطرار فيما إذا كان كلّ من الأرض والفضاء غصبيين، ففي فرض كون أحدهما غصبيّاً يكون الحكم ثابتاً بطريق أولى .

مضافاً إلى أنّه لو أغمضنا عمداً ذكرنا، وقلنا بوجود النهى في الواقع أيضاً، فإنّ العباده تقع صحيحه أيضاً هاهنا، لأنّ فرضناها اجتماعيّاً، أى جوّزنا اجتماع الأمر والنهى في محلّ واحد، وقلنا بعدم استلزامه لفسادها كما حقّقناه مفصّلاً في

المبحث السابق.

أقول: ممّا ذكرنا ثبت بطلان توهم الفساد من جهة الملاك فى المقام.

بيان التوهم: قال المحقق الخوئى فى «المحاضرات»:

(إنّ الحرمة وإن سقطت بواسطة الاضطرار العارض، ولكنّه لا يوجب سقوط الملاك والمفسده التى كانت فى المحرّم، بل هى باقية بحالها، لعدم الدليل على ارتفاعها، لأنّ الدليل إنّما قام على ارتفاع الحرمة الفعلية لأجل عروض الاضطرار، فإذا فرض وجود المفسده فى هذا الفرد الذى اتّحد مع الاضطرار، فلا يصلح أن يتقرّب بشيء كان فيه المفسده، فلا يمكن القول حينئذٍ بوجود دليل الأمر لهذا المصدق، والحكم بالصحة بدون وجود النهى، فلا بدّ من الرجوع إلى أصل المطلب من عدم إمكان الحكم بالصحة حتّى فى حال الاضطرار.

والجواب عن التوهم: أنّ الدعاوى المذكوره الموجهه لهذا التوهم ممنوعه:

أولاً: أنّ هذا الإشكال إنّما يتوجّه إلى من يرى المضادّه والمزاحمه بين الوجوب والحرمة، المستكشف عن مزاحمه الملاكين فى الواقع، دون من يرى بأنّ الأوامر والنواهي تابعتان للمصالح والمفاسد النفس الأمريّه كما عليه الإماميّة.

وأما إن قلنا بجواز الاجتماع لكفايه تعدّد الجبهه فى رفع التضادّ والمنافره - لو سلّم التضاد - كما هو المختار، فلا مورد لهذا الإشكال أصلاً، لأنّنا أجزنا ذلك فى أصل وجود كلا الحكمين من الوجوب والحرمة، فضلاً عن سقوط أحدهما كما فى المقام، وهو واضح.

نعم، على القول بالامتناع تصحّ هذه الدعوى لولا الجواب عنه بعد ذلك .

وثانياً: أنّ هذا الإشكال إنّما يكون فيما إذا كانت الحرمة أقوى، ومانعه عن

تحقق الأمر والوجوب، أى بأن تكون المفسده أقوى ملاكاً من المصلحه الكامنه المستلزمه للوجوب، وإلا لو كان الأمر عكس ذلك فلا مجال لهذا الإيراد.

وثالثاً: لو سلّمنا وجود التضادّ وعدم كفايه دفعه بتعدّد الجهه، ولكن لا نسلم بأن لا يكون الشىء الذى كان فيه ملاك المبعوضيه، ولكن لم ينتج على المكلف من جهه الاضطرار مقدوراً لأن يتقرّب به، لوضوح أنّ قصد القربه يتمشى عمّن نسي أو جهل كونه غصباً، فضلاً عمّن كان مضطراً إليه، لأنّ الملاك الموجود الذى لا يكون مؤثراً فى مرحله الحكم لا يكون مانعاً. وأما وجود أصل الملاك بعد الاضطرار فقد يمكن إثباته من جهه وجود حديث الرفع الوارد فى مقام الامتنان، بقوله: (رفع ما اضطرّوا إليه)، الظاهر فى وجود أصل الاقتضاء للحكم بالحرمة، إلاّ أنّ الله تعالى قد منّ برفعه بواسطه عروض أحد الأسباب التى أحدها الاضطرار، ولذلك حكم الفقهاء بجواز بل بوجوب بعض ما كان حراماً مثل شرب الخمر، حيث يصبح واجباً لحفظ النفس لأجل ذلك لا لأجل تبدل المفسده الموجوده فيه إلى المصلحه، بل المفسده فى ذاته موجوده كما عليها قوله تعالى: «وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا» (١)، إلاّ أنّ المصلحه الموجوده فى حفظ النفس تكون أقوى ملاكاً من المفسده فى شرب الخمر، فتكون المفسده حينئذ مغلوبه، لا أن تكون مفسده متبدله إلى المصلحه، فليتأمل.

أقول: ثم لا يخفى أنّ مسأله التقييد الذى ورد فى كلام المحقق النائيني وتلميذه المحقق الخوئي وتحدّث عنه فى «المحاضرات»، والاختلاف الحاصل

بينهما فيما إذا وقعت المضادّة بين وجوب الواجب وحرمة الحرام في غير الصلاة، كالوضوء الذى يجب تحصيله مع الماء الحرام؛ غير صحيحه من أصلها، لما تحقّق من خلال ما ذكرناه فى البحوث السابقة من عدم وجود إطلاق وتقييد فى لسان كلّ دليل من أدلّه الوجوب والحرمة حتّى نضطرّ إلى تقييده بوجوب إتيانه بالفرد الذى لا يكون متّحداً مع الحرام، بل يكون متعلّق كلّ من الأمر والنهى ذات العنوان من الصلاة والغضب وغيرهما، من دون لحاظ حال الإطلاق لها للأفراد، حتّى يستلزم التضادّ والتراحم تقييده، ومن المعلوم أنّ نسبة الإطلاق إلى التقييد نسبة التقابل بالعدم والملكه.

وعلى هذا فنحن فى غنى عن الجواب عن الإشكال الذى أورده صاحب «المحاضرات» على دعوى أستاذه المحقّق النائينى، وإليك نصّ كلامه:

قال المحقّق النائينى: (التقييد الوارد لمتعلّق الواجب من الأفراد بواسطة خطاب النهى مثلاً بقوله: (لا- تغصب) يكون له دلالة بالمطابقه ودلاله بالالتزام، فدلالته المطابقى عبارته عن حرمة الغصب، ودلالته الالتزامى عبارته عن تقييد هذا الخطاب لدليل الواجب لذلك المصداق الذى وقع حراماً، وهذا يستلزم أن يكون الواجب غير هذا من سائر الأفراد.

غايه الأمر أنّ حرمة الغصب الذى كان مدلولاً مطابقيّاً للخطاب، قد سقطت بواسطة عروض الاضطراب قطعاً، وأمّا ذلك لا يوجب سقوط دلالته الالتزامية، وهو تقييد خطاب الواجب لغير هذا الفرد، فلازمه حينئذٍ أنّ الوضوء والغسل فى مثل حال الاضطراب إلى الماء الحرام لا يكون واجباً، بل ينتقل إلى بدلها وهو التيمّم مثلاً بواسطة الدلالة الإلتزامية الباقية للتقييد.

لا يُقال: إنَّ الدلالة الالتزامية تابعه للدلالة المطابقية، فإذا فرض سقوط المطابقى بواسطة الاضطرار فكانت الالتزامية أيضاً ساقطه.

لأننا نقول: بأنَّ ذلك يصحّ إذا فرض كون دليل الخطاب للنهي اقتضى الحرمة بالمطابقه وفي طوله، ومرتبته أخرى اقتضى الدلالة الالتزامية. وأمّا الأمر ليس كذلك، بل كان الخطاب بنفسه علّه لتحقيق الدالتين فى عرض واحد ورتبه واحده، فإذا سقطت إحداهما بواسطة الاضطرار، لا يوجب ذلك سقوط الأخرى أيضاً، فالتقييد باقٍ بحاله وإن كانت الحرمة ساقطه بعد الاضطرار.

نعم، لا يجرى هذا الكلام فى الصلاة مع الغصب، لورود الدليل على أنّ الصلاة لا تسقط بحال، كما أنّ الإجماع قائم على ذلك، فيكشف سقوط التقييد فيه أيضاً بالاضطرار).

أجاب عنه المحقق الخوئى: (بأنَّ الدلالة الامتزامية تابعه للمطابقية، فإذا سقطت هى عن الاعتبار بالاضطرار، سقطت الدلالة الالتزامية - وهو التقييد - عنه أيضاً، لأنها كانت فى طول دلالتها المطابقية لا فى عرضها وفى رتبه واحده، فدليل خطاب النهى بعد عروض الاضطرار لا لسان له للتقييد، لإطلاق دليل الواجب، فدليل الواجب يشمل لمثل المورد، ويصحّ الوضوء والغسل بذلك الماء بلا إشكال، ولا يتبدل إلى التيمم، لعدم حرمة التصرف فى مال الغير له حينئذٍ(١)).

أقول: هذا خلاصه جوابه رحمه الله . وقد عرفت عدم صحّ كل من الكلامين فى أصل التقييد فلا نعيد، ولكن لو أغمضنا عمّا ذكرنا، فالحقّ مع صاحب

«المحاضرات» من جهة تبعية الدلالة الالتزامية للمطابقتيه، إذ هي من قبيل القضايا التي قياساتها معها، لوضوح أنّ الملازمه كانت ثابتة بين المفهوم المطابقي والالتزامي. وبعبارة أخرى قامت الملازمه بين المدلولين، وهما مدلول المطابقيه ومدلول الالتزام لا بين الدالّ وهو الخطاب مع مدلول الالتزام، حتّى يبقى بعد سقوط المطابقيه، فالقول ببقاء التقييد بعد سقوط الحرمة ممّا لا وجه له.

ولكن لا بدّ أن يعلم بأنّ ذلك لا يستلزم القول بصحّهُ الوضوء والغسل بالماء المغصوب عند الاضطرار، وعدم تبديل الحكم بالتيّم قطعاً، إذ من المحتمل أن لا يرضى الشارع بالإتيان بمثل هذا الأمر العبادي الذي جعل له بدلاً، فيصدق عليه عدم الوجدان الوارد في الآية «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً» (١)، ولذلك يقتضى الاحتياط فى مثل هذا المورد وأضرابه الحكم بالوضوء بهذا الماء مع التيمّم بالتراب المباح، تحصيلاً لما هو فى الذمّه إن قلنا بعدم جواز الاجتماع، أو قلنا بالمنافاه بين قصد القربه مع التصرّف فى مال الغير الذى كان فيه الملاك موجوداً دون الحرمة وإن لم نقل بأحدهما، فيكون الوضوء صحيحاً بلا إشكال.

أمّا الصورة الأولى: ثبت ممّا ذكرنا أنّه بناءً على الصورة الأولى - أى عند العلم ببقاء العذر إلى آخر الوقت، وكون الاضطرار بغير سوء اختياره، وبناءً على القول بجواز الاجتماع - لا إشكال فى صحّهُ عبادته، لعدم وجود المزامه بين المتعلّقين حتّى فى العباده فى صورته قدره المكلف على ترك الغصب، فضلاً على صورته العجز مع فرض إمكان تمشّى قصد القربه عن مثل ذلك، وهو واضح.

وأما على القول بالامتناع، وتقديم جانب النهي - كما هو مسلك صاحب «الكفاية» - فهو أيضاً:

تارة: يكون الغضب لكل من الأرض والفضاء.

وأخرى: لأحدهما.

فعلى الأول: قيل بأنه لا إشكال في صحّة العبادة والصلاة بإتيانها، بما لها من الأجزاء والشرائط، نظراً إلى عدم استلزام صلاته حينئذٍ لزياده تصرّف في الغضب سوى ما اضطرّوا إليه، وهذا واضح بعد وضوح عدم التفاوت في شاغلتيه للمكان بين حاله سكونه وحركته وقيامه وقعوده، انتهى كلامه.

أقول: وجه صحّة الصلاة هنا واضحه، لأنّ القول بالامتناع هنا لا تأثير له، لأنّ المفروض سقوط النهي بالاضطرار الذي تحقّق من غير اختيار، فليس في البين حينئذٍ إلاّ الأمر بالصلاة، ولا ينافي غصبيته مع قصد القربه أيضاً، لأنّ الملاك الواقعي وإن كان موجوداً وكان مكروهاً للمولى ذاتاً، إلاّ أنه حيث لا يكون ذلك الملاك مؤثراً في حقّه، فلا يكون أمره حينئذٍ مشتملاً على التزاحم والحسن الفاعلي للصلاة، بل لوجود الحسن الفعلي بالنسبة إلى ذات العمل.

اللهمّ إلا أن يفرض استلزام الإتيان بالصلاة بما لها من الأجزاء والشرائط تصرّفًا زائداً عما اضطرّ إليه، ممّا يجعله حراماً، فيتوقف الحكم على القول بالامتناع وترجيح جانب الحرمة أو ترجيح جانب الأمر، وهو كما لو فرض قيام المكلف بإحضار الصلاة الاختياريه بما لها من الأجزاء والشرائط من السجود والركوع والقيام والقعود، بخلاف ما لو قام بإحضار خصوص الصلاة الاضطراري بالإيماء والإشارة للسجود والركوع حيث لا يستلزم الزيادة في التصرّف.

هذا وقد اختلف الفقهاء فى حكم هذه الصورة:

فذهب جماعه إلى الثانى كما يفهم ذلك من كلام المحقق النائنى، حيث حكم بوجوب الإتيان بها بالإيماء والإشاره مطلقاً.

والترم جماعه أخرى بالقول الأول، كما عليه صاحب «الجواهر»، بل عليه المشهور من الأصحاب ومنهم صاحب «المحاضرات».

وقول ثالث التفصيل بين ما لو كان الأرض والفضاء كلاهما مغصوبين، كما فى الفرض فىأتى صلاه المختار، وبين ما لو كان أحدهما غصبيّاً دون الآخر، فيجب عليه الإتيان بها بالإيماء والإشاره، لو لم يستلزم العسر والجرح، بل لا يبعد القول بوجوب الصلاه عن قيام على رجل واحد لا برجلين لكى لا يستلزم التصرف الزائد، بل لا يبعد القول بوجوب الصلاه مستقلياً رعايه للغصبيّه، فلا يجوز له الصلاه بالصوره المتعارفه، كما صرح به المحقق العراقى فى كتابه المسمى بـ «نهايه الأفكار» (١).

أقول: استدللّ للقول الأول بأنّ الركوع والسجود الصادرين عن اختيار يعدّان تصرفاً زائداً عرفاً فى المغصوب، وإن لم يكن كذلك عقلاً، لأنّ العقل يحكم بأنّ كلّ جسم يشغل المكان المغصوب بمقدار حجمه من الطول والعرض والعمق، ومن الواضح أنّ ذلك المقدار لا- يختلف باختلاف الحالات والأوضاع، إذ لا يتفاوت حجم الاشتغال للحجم بين كونه بهيئه القيام أو بهيئه القعود أو الركوع أو السجود أو غير ذلك كما لا يخفى، إلا أنّ الأحكام حيث كانت منزله على المفاهيم

العرفية دون التدقيقات العقلية، فعلى هذا لابد حينئذٍ من الإتيان بالصلاة على نحو الإيماء والإشارة.

كما قد استدلل في القول الثالث على الحكم بأن وضع الجبهة على الأرض وأمثال ذلك يعدّ تصرفاً زائداً فيما إذا كان أحدهما غصبيّاً، فيقتضى الجمع بين دليل حرمه الغضب ودليل (أن الصلاة لا تُترك بحال) الحكم بلزوم الإتيان بصوره الإيماء والإشارة، لئلا يلزم التصرف الزائد في المغصوب، إلا أن يستلزم العسر والحرج، فلا يجوز إلا بما يخرج عن الحرجية، انتهى محصّل كلامه.

أقول: ولكن لا يخفى ما في كلامه من المناقشه، لأن الملاك في تحقّق الغضب:

إن كان هو التصرف بالحركات المتحقّقه في البدن من القيام والقعود ونظائرها لا بنفس الكون في المكان فقط، فلا فرق بناءً عليه بين أن يكون كلّ من الأرض والفضاء مغصوباً أو يكون أحدهما كذلك، لأنّ التصرف بالحركات والهيئات يعدّ تصرفاً في الفضاء والأرض كليهما، فكلّ ما كان من أحد هذين الأمرين مغصوباً يكون تصرفاً غصبيّاً زائداً، ولذلك لا تصحّ دعواه في الفرق بين الصورتين برغم أنّ كلّاً منهما غصبيّاً، فعليه القيام بأداء الصلاة الاختياري، وإلا بالإيماء والإشارة.

وإن كان الملاك في الغضب هو الاستيلاء على الشيء، الصادق عليه التصرف، ولو من جهة كون ذلك المكان والفضاء، فلا فرق فيه حينئذٍ بين أن يكون ساكناً في مكان من الأرض المغصوبه، أو متحرّكاً في الأرض بالحالات المختلفه من القيام والقعود والسجود والركوع، والمفروض أنّه مضطرّ إلى ذلك الكون، فلا

حرمه عليه، فلا تكون الصلاة بصورة المختار تصرفاً زائداً في الغضب، فيكون الحق مع المشهور والأصحاب رضوان الله تعالى عليهم.

أما الصورة الثانية: وهي ما لو فرض علمه بزوال العذر قبل خروج الوقت، وتمكّنه من الإتيان بالصلاة في مكانٍ مباح.

الترم صاحب «نهاية الأفكار» بالتفصيل في جواز البدار وعدمه، بين أن يكون كل من الأرض والفضاء غصبيّاً فجائز إن قلنا بكفايه قصد التقرب الموجب للتوصيل إلى غرض المولى، هذا بخلاف ما لم نقل بكفايته، إذ لا بدّ في حصول التقرب من وجود أمر فعلي، أو رجحان فعلي، أو كان الأرض أو الفضاء أحدهما غصبيّاً دون الآخر، حيث لا يجوز البدار، وعلل ذلك رحمه الله بما توهمه من أنّ الغضب في الثاني يعدّ تصرفاً زائداً، من جهة قدرته على الصلاة في مكان مباح، هذا بخلاف الفرض لعدم تحقّق الازدياد فيه، فيكون الاضطرار موجباً لرفع الحرمة، ممّا يوجب صحّة صلاته.

كما أنّه لو اعتبرنا ضروره وجود الأمر الفعلي أو الرجحان الفعلي، لا تكون الصلاة حينئذٍ صحيحة، لأنّ خروج الأكوان عن دائره المحبوبيّه بمقتضى أهمّيه مفسده الغضب، لا- يكاد يمكّنه من التقرب بتمام العمل، فلا بدّ له من الصبر إلى وقت يتحقّق له فيه مكان الصلاة مباحاً. انتهى خلاصه كلامه.

أقول: ولا يخفى ما في كلامه من الإشكال، حيث أنّ تمكّنه من الصلاة في مكان مباح إن كان موجباً لإيجاب تأخير الصلاة إليه، فلا فرق في ذلك بين كون الغضب لكليهما أو كان لأحدهما، كما أنّ أمر الصلاة بل وغرض المولى غير حاصل بإتيان الصلاة في أوّل الوقت في المغصوب.

وإن قلنا بأن صدق عنوان الاضطرار فى أوّل الوقت يكفى فى جواز البدار، فلا فرق فيه بين كونه فى المغصوب لكليهما أو لأحدهما، كما لا فرق بين أن يكون التقرب بالمعنى الأول أو الثانى، لوجود الأمر والرجحان الفعلى حينئذٍ على الفرض، فمجرد أهميه المفسده الغير المؤثره على الغرض لا يكفى فى الحكم بالبطلان.

هذا، ولكن الأقوى هو الأوّل، لأنّ العرف لا يقبل الاضطرار بالنسبه إلى الصلاه بلحاظ الغصب فيما إذا كان يزول عذره فى آخر الوقت، فالحكم بجواز البدار مشكل جداً مطلقاً، سواء كان الغصب فى كل من الأرض والفضاء، أو كان فى أحدهما، والله العالم بحقيقه الحال.

وأما الصورة الثالثه: وهى صوره الشك بزوال العذر وعدمه إلى آخر الوقت.

قد يقال: بأنه ملحق بالعلم ببقاء العذر، من جهة جواز البدار بمقتضى الاستصحاب، فيما لو كان الاضطرار الموجب لسقوط التكليف شرعياً بمقتضى حديث الرفع لا عقلياً محضاً، وإلا فلا مجال للاستصحاب لانتفاء الأثر الشرعى.

قلنا: بأن جواز البدار بالاستصحاب ربما يمكن أن يكون كافياً إذا لم ينكشف الخلاف إلى آخر الوقت، وقلنا بالإجزاء فى العمل بالحكم الظاهرى ما لم ينكشف، وأمّا إذا انكشف الخلاف، فالافتاء بمثل تلك الصلاه مشكلاً، باعتبار أن الاشتغال اليقيني يحتاج إلى فراغ يقينى.

اللهمّ إلا أن يُقال بكفايه العمل بالحكم الظاهرى فى الإجزاء حتى فى صوره كشف الخلاف .

لكنه لا يخلو عن تأمل، لأنّ الالتزام بكفايته فى صوره العلم بالبقاء بعد

كشفت الخلاف قبل آخر الوقت، يكشف عن عدم وجود شرطه، ففي صورته الشك والاستصحاب بالاضطرار وكشف الخلاف يكون بطريق أولى.

وأما الصورة الرابعة: فيما لو كان الاضطرار بغير اختياره، وكان قادراً على الخروج عن الغضب، إلا أن الأمر دائر حينئذ:

بين أن يأتي بالصلاة في المكان الغصبي مستقراً، المستلزم للازدیاد في الغضب بمقدار الصلاة، ولكنه يدرك سائر شرائط الصلاة من الوقت واستقرار البدن في حالها.

وبين أن يأتي بالصلاة في حال الخروج ليحصل شرطه الوقت من دون أن يزيد الغضب ليستلزم النهي، لأن هذا المقدار منه كان مضطراً إليه فلا نهى فيه.

وبين أن يأتي بالصلاة في خارج الغضب برغم فقد شرطه الوقت، ولكنه يحصل حينئذ على شرطه إباحة المكان والاستقرار في الصلاة، وجوه:

أقول: أمّا الاحتمال الأخير فلم يشاهد في فتاوى العلماء ولم نعرف من يفتى به، لأن شرطه أهميه الوقت أمر ثابت لا نقاش فيها بين الفقهاء، فلا يحتاج ذلك الاحتمال إلى النقض والإبرام، فيدور الأمر بين الاحتمالين الآخرين.

ذهب إلى الأول المحقق العراقي في كتابه «نهاية الأفكار» حيث قال ما ملخصه:

(إن المقتضى لصحة الصلاة موجود والمانع مفقود:

أما الأول: فلأن المفروض وجدان المأني به حينئذ للملاك والمصلحة.

وأما الثاني: فكذلك أيضاً، إذ المانع المقصود لا يكون إلا فعله نهيه وتنجزه، وهو بالفرض ساقط حسب اضطراره في تلك الساعة، سواء اختار الخروج أو

البقاء، ومن ناحيه عدم التفاوت فى شأغليته للمكان فى تلك الساعه، بين حال سكونه وبقائه، وبين حال حركته وخروجه، كان له اختيار البقاء فى تلك الساعه وجعل كونه كوناً صلاتياً.

نعم، إذا اختار البقاء، يلازم بقاءه فيه الغضب الزائد فى الساعه الثانيه، ولكن مجرد ذلك غير مقتضى للنهى عن كونه البقائى فى الساعه الأولى، كى يقع مبعداً له، إلا على القول باقتضاء الأمر بالشى للنهى عن ضده.

إلى أن قال: اللهم إلا أن يمنع عمياً ذكرنا، بالمنع عن أصل جواز تطبيق اضطراره على الكون البقائى، بدعوى أن له الخيار فى تطبيق الاضطرار على أحد الفردين من البقاء والخروج، فيما لو لم يكن المقتضى لتعين تطبيقه على الفرد الخاص وهو الخروج، وفى المقام كان كذلك، لأن المفروض أن البقاء مستلزم لزيادة الغضب دون الخروج فتعين هو دون البقاء عقلاً.

وأجاب: بأنه منسدف بأن مجرد وجوب اختيار الكون الخروجى بحكم العقل، غير موجب لحرمة ضده، وهو الكون البقائى، بل ولا لكونه أزيد مفسده من غيره كى يقال بلزوم ترك ما فيه المفسده الزائده.

نعم، غايه ما هناك أن يستتبع البقاء ارتكاب الغضب فى الساعه الأخرى وهو غير ضائر(١)، انتهى كلامه.

أقول: ولكن الأقوى هو القول الثانى، كما عليه المتأخرين جميعاً، بل المتقدمين حسب ما يظهر من كلماتهم، لوضوح أن الاضطرار المرفوع ليس إلا

بمقدار الخروج عن الغضب، كما أنّ الاضطراب في إتيان الصلاة في الوقت كان بلحاظ حال الإتيان بها في حال الخروج، حفظاً للوقت وعدم ترك الصلاة فيه.

وأما الإتيان بها في حال الاستقرار، المستلزم لزيادة الغضب بالبقاء في الساعه الثانيه، لا اضطراب فيه، فيكون حراماً، فيدور الأمر حينئذ بين أن يرفع الشارع يده عن أحد الشئيين وهما :

إمّا شرطيه استقرار البدن في حال الصلاة، حتّى يكون لازمه إتيان الصلاة حال الخروج، فلا يستلزم ازدياد الغضب بالبقاء فيه للصلاه .

أو رفع اليد عن حرمة الغضب الزائد الملازم للكون في البقاء للصلاه مستقراً.

ونحن نلتزم بأن رفع اليد عن الأول أولى لوجود نظائره ما هو الأهم من الاستقرار، كما التزم به الخصم في موضع آخر، وهو ما لو كان أحد الشئيين من الأرض أو الفضاء غصبيّاً، فقد حكم الشارع بلزوم تبديل ركوعه وسجوده إلى الإيماء والإشارة، مع أنّهما يعدّان من أركان الصلاة، ولا نقاش أنّ الاستقرار في الصلاة لا يعدّ أهمّ منهما، مع أنّنا نشاهد في كثيرٍ من الموارد قد رفع الشارع يده عن الاستقرار في حال الاضطراب كالخوف أو ركوب السفينه والسياره ونظائر ذلك، فحكم بالصلاه في حال الحركة، وأيّ مانع أن يكون المقام من أحد هذه المورد، ولعلّ لهذا السبب المذكور أفتى السيد اليزدي رحمه الله في «العروه» بالحكم المذكور، ولم يعلّق عليها أحداً من أصحاب التعاليق، ممّا يدلّ على ثبوت الحكم عندهم.

فالأقوى عندنا لزوم إتيان الصلاة حال الخروج من دون لزوم رعايه الاستقرار، والأحوط منه هو إتيان الصلاة بعده خارج الوقت قضاءً، وعدم اكتفائه

بالصلاه الكذائيه، لكن هذا الاحتياط ليس بواجب، والله العالم.

وأما الصورة الخامسة: فيما إذا كان الاضطراب بغير اختياره، ولكن في الوقت الحالى وقع في حال كان أمره دائراً بين :

(١) أن يأتي الصلاه في الكون البقائى في الغضب حتى يحصل على مزيه الاستقرار والوقت هي الكون الغصبى الذى كان مضطراً إليه، فيكون نهيه ساقطاً.

(٢) أو أن تأتي الصلاه في حال الخروج على نحو صلاه المضطر، من جهه فقدان الاستقرار، والإتيان بالركوع والسجود إيماءً ليكون مدركاً للوقت ومن دون أن يستلزم ذلك زياده في الغضب كما استلزمه الصورة السابقه، برفع اليد عن بعض شرائط الصلاه من الاستقرار والركوع والسجود في المختار لوجود الاضطراب في ذلك.

(٣) أو أن يأخر الصلاه إلى خارج الغضب فيما لو عرف أنه سوف يدرك ركعه واحده في الوقت دون الباقي، مع جميع الشروط من إباحه المكان والاستقرار والركوع والسجود الاختياريين والوقت في مقدار من الركعه دون الباقي.

أقول: والأقوى من بين هذه الوجوه والاحتمالات هو الوجه فيما قبل الأخير، كما عليه السيد في المسأله الثالثه والعشرون من بحث مكان المصلّى من كتاب «العروه» وكثير من أصحاب التعليق، من جهه احتمال كون أهميه درك الصلاه بتمامها في الوقت أولى في الرعايه من ملاحظه استقرار الصلاه والاستقبال والركوع والسجود وإباحه المكان.

خلافاً لجماعه أخرى كالمحقق الخوئى والميلانى والقمى من الالتزام

بأقوائيه الوجه الأخير من أنّ إتيان الصلاة في خارج الغضب أولى حفظاً لجميع الشرائط.

والسرّ في ذهاب الأكثر إلى الوجه الثاني، هو التأمل في مدلول قوله عليه السلام: (من أدرك ركعه من الوقت كان كمن أدرك تمامها) والمناقشه في شموله لمن أخرها بالاختيار حفظاً لبعض الشرائط، أم أنه مختصّ بمن وقع في ذلك المحذور قهراً أي عرف ضيق الوقت إلا بمقدار ركعه، فيشملة الدليل لا من أخر باختياره كما في المقام، بل الدليل منصرف عن مثل هذا المورد، وتفصيل الكلام فيه موكول إلى الفقه، لنستعرض أخبار الباب تفصيلاً ونلاحظ كيفيه دلالتها للمقام، كما لا يخفى.

في الاضطرار / مع سوء الاختيار

هذا تمام الكلام في الصلاة في الغضب، إذا كان الاضطرار العارض بغير اختيار من المكلف.

القسم الثاني: البحث عن التصرف الغصبي الاضطراري الحاصل بسوء الاختيار كالصلاه في الدار المغصوبه إذا كان ذلك بسوء اختيار المكلف، فنقول: إنّ البحث فيه يقع في مقامين:

تارة: من جهه الحكم التكليفي.

وأخرى: من جهه حكم الوضعي، أي صحه الصلاه وفسادها.

المقام الأوّل: في البحث عن الحكم التكليفي.

فنقول: من توسط داراً مغصوبه بسوء اختياره، ولا محيص له إلا بالتخلص عنها بواسطة الخروج عنها، وكانت الصلاه واجبه عليه، فهو أيضاً يأتي فيها الصور المذكوره في السابق، من جهه كون الوقت للصلاه وسيعاً وضيقاً، ومن جهه علمه

ببقاء العذرالى آخر الوقت، أو علمه بزواله، أو الشكّ فيه إذا كان الوقت وسيعاً، أو كان الوقت مضيقاً، ولا سبيل له إلا القيام بأداء الصلاة فى حال الخروج.

وعلى أيه حال فإنّ البحث يقع عن حال الخروج بالنسبه إلى التكليف والغصب، سواء كان الخروج فى حاله سعه الوقت أو كان فى حال ضيقه، وإن كان البحث الثانى أولى بالبحث من الأوّل .

أقول: الأقوال بالنسبه إلى حال الخروج خمسه:

قول: بأنّ الخروج واجب ليس إلا، وهو الذى ذهب إليه الشيخ فى تقريراته والمحقّق النائينى والعلّامه الطباطبائى.

وقول: بأنّه واجب وحرام، بمعنى أنّه مأمورٌ به ومنهئٌ عنه، وهذا هو المنسوب إلى أبى هاشم، والمحقّق القمى ناسباً له إلى أكثر المتأخّرين وظاهر كلمات الفقهاء.

وقول: بأنّه مأمورٌ به مع جريان حكم المعصيه عليه، بمعنى أنّه يعاقب عليه بالنهى السابق لا بالنهى الفعلى، وهو المنسوب إلى صاحب «الفصول» وصاحب «عنايه الأصول» .

وقول: بأنّه غير مأمورٌ به ولا- منهئٌ عنه بالنهى الفعلى، ولكن منهئٌ عنه بالنهى السابق الساقط، ويعاقب عليه، ويجرى عليه حكم المعصيه، مع إلزام العقل بالخروج لكونه أقلّ محذوراً، من دون أن يكون مأموراً به شرعاً، وهو مختار صاحب «الكفايه» والمحقّق الخوئى والمحقّق العراقى.

وقول: بأنّه منهئٌ عنه بالنهى الفعلى وليس بمأمور به شرعاً، وهو كما عليه المحقّق الخمينى.

أقول: يقتضى المقام ملاحظه هذه الأقوال واستعراض أدلتها لكي نصل إلى ما هو المختار.

أما القول الأول: فإن وجه كلام الشيخ الأعظم هو أن الخروج :

إما أن يكون بنفسه محققاً للتخلص ومقدمه له.

أو أنه بنفسه يعدّ مصداقاً للوجوب الشرعى الدالّ على لزوم ردّ مال الغير إلى صاحبه.

فإن كان الأول ثابتاً، كان وجوبه مبتنياً على قبول كون مقدمه الواجبه واجبه، فمن لم يلتزم به جاز له ردّ هذا القول.

هذا بخلاف دليل الشقّ الثانى، حيث أنه منوط بإثبات كون التخلص والخروج بنفسه واجباً ليصبح واجباً وإلاّ- فلا، فإذا كان الخروج المحقق لترك الغصب واجباً شرعاً، فلا- يمكن القول بكونه حراماً حينئذٍ، لأنّه يستلزم التكليف المحال، فضلاً عن التكليف بالمحال لاستحاله الحكم بحكمين مضادين من الوجوب والحرمة لشيء واحد خارجاً وهو الخروج.

وإثبات تعدّد الجبهه هنا، بأن يُقال إنّ الخروج بما أنّه تصرف فى مال الغير حرام، وبما أنّه تخلّص عنه فيكون واجباً.

مشكل عرفاً لا مجال للالتزام به.

وأما التكليف بالمحال، إنّما هو من حيث مقام امثال المكلف، لأنه لا يقدر على الإتيان والترك معاً، فيكون التكليف بذلك تكليفاً بالمحال، وهو محال.

وأما وجه القول الثانى: وهو كون الخروج واجباً وحراماً، فكأنه أراد بذلك من جهه التزامهم بجواز اجتماع الأمر والنهى، فيمكن أن يكون الخروج واجباً بما

قد عرفت وجهه من الاحتمالين، وحرماً من جهه كونه تصرفاً فى مال الغير بغير إذنه، فلا بأس أن يشتمل على الحكمين من الوجوب والحرمة من عنوانين.

وفيه: لا مجال لقبول هذه الدعوى، لأن الإشكال هنا ليس من جهه إمكان الاجتماع وامتناعه حتى يجاب بأن من كان قائلاً بالجواز حكم بالجواز فى المقم أيضاً، بل الإشكال إنما هو من جهه أن الخروج حيث كان مورداً للاضطرار ولا بد من إيجاد، كيف يمكن فرض تعلق النهى التخييرى به؛ لأن النهى إنما يتعلق بشىء يعد مقدوراً للمكلف، فحيث قد وقع فى الدار المغصوبه فلا محيص إلا بالخروج تخلصاً عن التصرف فى مال الغير من دون إذنه، وإن كان أصل الوقوع بسوء اختياره، فجعل المسأله من أفراد المسأله السابقه من جواز الاجتماع وعدمه ممنوع، ولذلك يعد هذا القول غير مقبول قطعاً.

وأما وجه القول الثالث: فمن جهه أن الخروج اعتبر واجباً إما لوجوبه النفسى أو لكونه مقدّمه للواجب، وأما عدم كونه منهيّاً عنه لأنه بالاضطرار إلى هذا التصرف لا يمكن الالتزام بتنفيذ التكليف فى حقّه .

وأما إجراء حكم المعصيه عليه، كان من جهه أن الاضطرار كان ناشئاً عن إرادته واختياره فلا يكون معذوراً من جهه جريان المعصيه والعقوبه، لأن الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار، فحيث أنه باختياره وقع فى هذه الورطه، فلا ينافى صحه عقوبته بذلك كما لا يخفى.

وفيه: أن لقائل هذا القول ثلاثه دعاوى:

الأولى: كون الخروج مأموراً به بالأمر الوجوبى الشرعى نفسياً أو غيرياً.

وقد عرفت الإشكال فيه سابقاً.

أما عن الأول لما ستعرف بأنه ليس لنا دليل إثباتي من الشرع يدل على وجوب ردّ المال إلى صاحبه، أو وجوب ترك الغضب، أو التعبير بأنّ التخلّص من الغضب واجب أو اجتناب عن الغضب وأمثال ذلك، بل الموجود في أخبار حرمة الغضب هو النهي التحريمي لا الأمر الإيجابي، نظير ما ورد عن ناحيه الحجّه صلوات الله عليه: (لا يحلّ لأحدٍ أن يتصرّف في مال الغير إلّا بإذنه)، أو (لا يحلّ مال امرءٍ إلّا بطيب نفسه)، أو (لا تغضب) أو (الغضب حرام) ونظائرها، ويمكن الوقوف على أضرار هذه الأخبار في مظانّها من كتب الحديث.

فحينئذٍ فما ورد من التعبير في كلمات الأصحاب رضوان الله تعالى عليهم من وجوب ردّ المال إلى صاحبه وأمثاله، كان بملاحظه أنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده العام وهو الترك، فهكذا النهى عن الشىء يقتضى الأمر بضده العام وهو الفعل، وحيث يسلمون هذا الاقتضاء كثيراً لا أقلّ من حيث الملازمه العرفيه، ولذلك يعتبرون بهذا التعبير، وإلّا لولا ذلك لاستلزم القول بوجوب التخلّص عن الغضب والحرمة عن الغضب تكليفاً معاً، أن تصحّ عقوبه من ترك الامتثال وارتكب الغضب بعقوبتين:

إحداهما: لأنّه فعل حراماً لنفس الغضب.

والأخرى: ترك واجباً وهو التخلّص.

مع أنّ الخصم لا يرضى بذلك، كما لا يرضى بالالتزام بكون الحكم التكليفي الأولي الصادر عن الشرع هو وجوب التخلّص لا حرمة الغضب؛ لأنّ مخالفه هذا المدعى تظهر بالمراجعه إلى كتب الأخبار، فلا محيص إلّا القول بالحرمة فقط دون الوجوب، كما ادّعاه القائل في هذا القول والقول الأول .

وأما الدعوى الثانية: وهى أنّ الاضطرار إلى الخروج يستلزم عدم إمكان تنجز التكليف عليه حتى لا يكون حراماً.

أقول: فهو أيضاً قد نوقش فيها :

أولاً: بأنّ الاضطرار له تعين إلى خصوص الخروج، لأنه قادر بعد الدخول فى الأرض المغصوبه بين أن يحقّق الخروج بالذهاب إلى خارج الأرض المغصوبه، كما أنّه قادر على تركه باختيار الكون البقائى، فالاضطرار لم يتعلّق بالخصوص إلى الخروج.

نعم، قد تعلّق بالجامع بينهما، أى أنّه مضطرّ بعد الدخول فى الأرض المغصوبه بالكون الجامع بين الكونين: أحدهما الكون الخارجى، والآخر الكون البقائى، والاضطرار بالجامع بين الفردين لا يوجب الاضطرار إلى الفرد بالخصوص، نظير ما لو اضطرّ إلى أصل شرب الماء دفعاً للتعطش، إلّا- أنّه جامع بين المائتين الموجودين من النجس والطاهر، فإنّ الاضطرار إلى الجامع من الشرب لا- يوجب صدق الاضطرار إلى شرب ماء النجس، بل لابدّ أن يشرب الماء الطاهر، كما يشهد كون الخروج مقدوراً حكمه بوجوبه، مع أنّه لا- يتعلّق إلّا- بالمقدور، فهكذا يكون فى المقام من ناحيه التحريم والوجوب، فإنّ الاضطرار إلى أصل الكون الجامع بين الفردين، لا- يستلزم كون الخروج أيضاً مضطراً إليه، فلا بأس حينئذٍ أن يكون الكون البقائى حراماً، والكون الخارجى واجباً مثلاً، فدعوى أنّ الخروج كان مضطراً إليه، فلا يمكن تعلّق التكليف به، يعدّ مخالفاً للحقيقه، لما قد عرفت من وجود القدره بالفعل والترك، مع أنّ الاضطرار يطلق فيما لا يقدر إلّا على أحد الأمرين من الفعل أو الترك كما لا يخفى .

ولذلك نجد أنّ الشيخ الأعظم قدس سره ذهب إلى كون الخروج واجباً شرعياً، مع أنّ التكليف لا يتعلّق إلاّ على المقدور، وعليه فلا يصحّ دعوى أنّ خروجه حيث كان مضطراً إليه لا يؤدّي إلى تنجّز التكليف في حقّه.

وثانياً: أنّ هذه الدعوى صحيحة لمن لا يختار مذهب من يقول بالفرق بين القوانين والأحكام الشخصيّة والقوانين الإلهيّة العامّة، بل يرى القوانين المتعارفه جميعها مجعوله بنحو الكلّيّه، لما قد عرفت سابقاً بأنّ القوانين الكلّيّه تُشرّع لأفراد المجتمع بأجمعهم لا لكلّ فرد بخصوصه، فلا- ينافي دعوى أنّ هذه الأحكام والشرايع والقوانين مجعوله جعلاً كلياً لجميع طبقات الناس، من العالم والجاهل، والقادر والعاجز، والمطيع والعاصي، تكليفاً فعلياً حقيقياً مثل سائر التكاليف الشخصيّة الواجده للشرائط، غايه الأمر، حيث كان الممثلين للقانون مجموعه كبيره ومختلفه من حيث العلم والقدره وسائر الشروط، فلا- ينافي أن يكون الجعل بنحو الكلّي على الجميع، فمن كان قادراً على الإتيان وجب عليه ذلك لكونه واجداً للشرائط، فلا يكون عقلاً معذوراً في المخالفه، وأمّا من كان معذوراً من جهه الجهل أو العجز، أو من جهات أخرى، فيعدّ معذوراً في مخالفته وعدم إطاعته عقلاً.

فعلى هذا، يكون في المقام أصل التكليف في حقّه فعلياً بهذا التقريب، فيكون الخروج مثل الدخول منهيّاً عنه. غايه الأمر أنّه مضطراً إلى مخالفه التكليف لاضطراره بالخروج، وهذا الاضطرار لا يوجب له الوزر في المخالفه، لكونه بإقدام نفسه وباختياره، فلذلك لا يكون معذوراً، فالعقوبه والمعصيه غير ساقطتين عنه بذلك.

وأما وجه قول الرابع: الذى تبناه صاحب «الكفايه» وهو ملخصه:

عدم كون الخروج منهياً عنه بالنهى الفعلى، بل منهى عنه بالنهى السابق الساقط وعدم كونه مأموراً به، ولكن يجرى عليه المعصيه.

أما كونه غير منهى عنه بالنهى الفعلى، لكون الخروج اضطرارياً، فلا يمكن تعلق التكليف الفعلى به.

وأما كونه منهياً عنه بالنهى السابق الساقط، فلأن الاضطرار حصل بسوء اختياره، فلذلك لا يسقط عنه القبح الذاتى وحرمة الواقعيه.

وأما كونه مأموراً به بعنوان المقدمه، فأجاب رحمه الله بأن المقدمه المحرمه لا تكون واجبه، بل المقدمه المباحه تقع واجبه عند اشتراكها فى المقدميه، وعلى فرض الانحصار بالحرام، وإن كان مقتضى التوقف هو وجوبه، إلا أنه إنما يكون فيما إذا لم يكن وقوعه فيه بسوء اختياره كما فى المقام، وإلا لما كان واجباً، حتى ولو كان الواجب منحصرأ فيه، ولكن هذا لا ينافى أن يكون واجباً بحسب حكم العقل إرشاداً إلى الإلزام بإتيان المقدمه المحرمه اختياراً إلى أقل المحذورين، وأخف القبيحين، وهذا المقدار من لزوم الإتيان بحسب حكم العقل، يكفى فى بقاء الوجوب فى ذى المقدمه، وهو التخلص عنه، فلا يحتاج إلى كون المقدمه بنفسها واجبه شرعاً.

وتوهم: أن الخروج كيف يمكن أن يكون حراماً، مع أنه غير مقدور قبل تحقق الدخول إذ لا يقدر قبل الدخول لا من الخروج ولا من تركه، لأنه يكون من الآثار العارضه على الدخول، وبعد تحققه، وما لا يكون مقدوراً لا يمكن تعلق الحرمة عليه.

فقد أجاب عنه: بأنّ الخروج مقدور كما هو كذلك أصل الدخول، غايه الأمر يكون الأوّل مقدوراً مع الواسطه وهو الدخول، والثاني معذوراً بلا واسطه، ومجرّد تحقّق الواسطه فى القدره لا يوجب كونه غير مقدور، إذ المسببات التوليدية مع أسبابها تكون من هذا القبيل، وهكذا يصبح وجوب الخروج حينئذٍ وجوباً عقلياً لا شرعياً، انتهى ملخص كلامه بتقرير منّا.

أقول: ويرد على دعواه عدّه أمور :

الأمر الأوّل: إنّ كلامه مبنيّ على كون التخلّص واجباً شرعاً، والخروج يعدّ مقدّمه له، مع أنّه مخدوش :

أولاً: بما قد عرفت من عدم وجود دليل إثباتى شرعى على وجوب التخلّص عن الغضب، إلّا - من باب أنّ النهى عن الشىء يقتضى الأمر بضدّه العام، عكس الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضدّه .

وثانياً: لو سلّمنا الوجوب فى أصل التخلّص، فلا- نسلم كون الخروج مقدّمه له، بل قد يمكن أن يُقال إنّهُ يكون من مصاديقه، كالكلّى بالنسبه إلى أفرادهِ، فيكون الخروج حينئذٍ وجوبه شرعياً بنفسه، لا- مقدّمياً حتى يستلزم البحث عن كيفيته التوقّف، بأنّه يكفى فى عدم محذوريتّه كونه واجباً عقلاً- من باب الإرشاد، فيساعد مع كون أصل التخلّص واجباً شرعاً، فإذا فرض كون التخلّص بنفسه واجباً، المنطبق على الخروج، فيرجع المحذور - بحسب مبناه فى باب اجتماع الأمر والنهى من القول بالامتناع فى الاجتماع - إلى أنّه كيف يمكن أن يكون الخروج - الذى هو واجب باعتبار أنّه مصداق للتخلّص - حراماً بالنهى السابق الساقط، فهل هو إلّا الاجتماع فى الملاك، وهو ممتنع عنده، باعتبار أنّه لا يجوز أن يكون

شيء واحد محبوباً ومبغوضاً ذاتاً، فكما لا يجوز الجمع بين الوجوب والحرمة عنده، لا يجوز الجمع بين الملاكين المتضادين أيضاً.

نعم، لا بأس بذلك عند القائل بجواز الاجتماع، كما لا بأس بالجمع بين أصل مفاد الخطابين وهو الوجوب والحرمة.

الأمر الثانى: على فرض تسليم كون الخروج واجباً عقلاً لا شرعاً، لكن يمكن الإشكال فى أصل حرمة، بما سنذكره فى بيان مختارنا الذى لا يبعد أن يعدّ قولاً سادساً فى المسألة، بل بذلك يظهر الإشكال فى مختار المحقق الخمينى الذى اعتبرناه القول الرابع فى المقام، فنقول:

لا إشكال فى أنّ التصرف فى مال الغير بدون إذنه يعدّ قبيحاً عقلاً وحراماً شرعاً، كما أنّ شرب الخمر مثلاً الذى يعدّ مزيلاً للعقل ومضراً للإنسان وكان منفعة المحرّمه غالبه على المنفعة المحلّله كما شهد به قوله تعالى: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِنَّهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا» (١)، ولذلك حرّمها الشارع على العباد، إلا أنّ الإشكال فى أنّ هذين المحرّمين من تصرف مال الغير وشرب الخمر هل يكون جميع مصاديقهما حراماً وقبيحاً، أم لا يكون كذلك، بل تكون الحرمة ثابتة لبعض مصاديقهما دون بعض، وهو ما لا يكون وسيله للإيصال بما هو أهمّ من ما يترتب فى فعلهما، فحينئذ تصبّح واجبه فضلاً عن أن تكون حراماً وقبيحاً، لأنّ الأحكام عندنا تابعه للمصالح والمفاسد الواقعيه، فإذا فرض كون ما يترتب عليه هو المصلحه التى تعدّ أهمّ من المفسده المغلوبه،

فلا يصدق مع تلك المفسده المتّصفه بهذا الوصف مفسده، إذ ما من شيء إلا وفيه مصلحة ومفسده في الجملة، بل الملاك هو ما كانت مؤثره في الخارج، وهو ليس إلا ما هو الغالب من المصلحة والمفسده لا بوجودها الواقعي، ولو لم يكن مؤثراً أصلاً، والأحكام تابعه لما هو المؤثر لا لغيره، وهو هنا ليس إلا ما هو الغالب، فعلى هذا لا يمكن أن يكون جميع أنحاء التصرف وشرب الخمر حراماً، بل الحرام عبارته عمّا لا- يزاحم مع المصلحة الغالبه من حفظ النفس في شرب الخمر، والتخلّص عن الحرام في الخروج، ففي مثل هذا إمّا لا- يكون داخلاً تحت عنوان التصرف في مال الغير، كما ذكره واحتمله العلامة الطباطبائي، نقلاً عن بعض الأساطين، بأنّ الخروج عن الأرض المغصوبه يكون عبارته عن ترك التصرف في الغصب، وما ينطبق عليه عنوان الترك لا يمكن أن يكون منطبقاً عليه عنوان التصرف، لقيام المضاذه بين العنوانين، فالخروج يكون خارجاً عن التصرف في الغصب تخصّصاً وموضوعاً.

ولو سلّمنا تنزّل عن ذلك والتزمنا بأنّ الخروج وإن كان حقيقته هو التصرف كالدخول والبقاء، لأنّ عنوان الترك إنّما ينطبق عليه بعد حصول الفراغ عن الغصب جميعاً لا- لكلّ خطوه من الخطوات التي يخطوها الغاصب على الأرض، فإنّه عرفاً تصرف في الأرض، لكنّه ليس بحرام، لأنّه مشتمل على مصلحة أهمّ وهي حصول ترك الغصب به، فيكون هو أهمّ من البقاء الذي يوجب ازدياد الغصب، فإذا لم تشمل أدلّه الحرمة لمثله لمزاحمته، فلا يبعد الالتزام بعدم كونه بنفسه مستلزماً لعقوبه خاصّه لخصوص الخطوات الخارجيه، بل لو فرضنا ثبوت العقوبه هنا لكانت مترتبه على الدخول والبقاء، أي يعاقب عليهما لا على الخروج، فعلى هذا لا

يكون الخروج منهياً عنه لا- بالنهي الفعلي ولا- بالنهي السابق الساقط، فلا- تأتي دعوى المحقق الخميني والمحقق الخراساني والخميني هنا.

وأما إثبات كون الخروج حينئذٍ واجباً شرعاً أو عقلاً، منوط على أنّ الأدلّة الواردة في الغضب هل هي منحصره فيما يستفاد منها الحرمة فقط كما ادّعاه بعض، أو أنّ المستفاد منها في بعض الموارد هو الحرمة كالدخول والبقاء، وفي بعضها الوجوب مثل التخلّص وردّ المال إلى صاحبه والخروج، كما ادّعاه الشيخ الأعظم قدس سره (١) من كونه مأموراً به فيكون الخروج وشرب الخمر واجباً شرعاً.

غايه الأمر، ففي مثل شرب الخمر ربّما يكون وجوبه بواسطة كونه مقدّمه للواجب الأهمّ وهو حفظ النفس مع الالتزام بأنّ مقدّمه الواجب واجبه، خصوصاً فيما إذا كانت المقدّمه هي العلّة التامّة لتحقيق الواجب، هذا بخلاف ما نحن فيه، حيث ليس وجوبه إلّا وجوباً نفسياً شرعياً، لأنّ الخروج بنفسه مصداق التخلّص لا مقدّمه له كما حقّقناه.

وإن لم يثبت أدلّه دالّه على الوجوب في باب الغضب، بل وردت الأدلّة في الحرمة فقط، والتزمنا بمقاله الخراساني حينئذٍ من أنّ الخروج يعدّ مطلوباً عقلاً لا شرعاً، أي أنّ العقل يحكم إرشاداً إلى تحصيل التخلّص عن الحرام وهو البقاء، بإيجاد الخروج عن الغضب، فيكون الخروج على ما ذكرنا مأموراً به بحكم العقل دون الشرع، فيصير هذا قولاً سادساً، فلا نحتاج حينئذٍ إلى الالتزام باجتماع الأمر

١- وقد تفحصنا ووجدنا ما يفهم منه وجوب ردّ المال إلى صاحبه وهو حديث ٦ باب ١ من أبواب الغضب ج ٣ مستدرک الوسائل لعبد الله بن السائب في حديث عن النبي صلى الله عليه وآله: «مَنْ أَخَذَ عَصَا أَخِيهِ فَلْيَرُدَّهَا».

والنهي وجوازه، لعدم وجود نهى حينئذٍ على ما ذكرنا في حال الخروج، كما لا يخفى على المتأمل .

هذا تمام الكلام في الحكم التكليفي المتعلق بالخروج من كونه حراماً أو واجباً أو غيرهما.

وأما الكلام في المقام الثاني: وهو البحث عن الحكم الوضعي المترتب على الخروج من صحّة الصلاة وفسادها، فنقول:

على القول بكون الخروج مضطراً إليه، وكونه مأموراً به بالوجوب الشرعي أو الوجوب العقلي، من دون أن يكون منهياً عنه أصلاً لا بالنهي الفعلي ولا بالنهي السابق الساقط - كما عليه الخراساني والعراقي والخوئي - فلا إشكال في صحّة الصلاة حينئذٍ، لعدم كون الخروج حينئذٍ مبعوضاً حتى نبحت عن صحّة الصلاة وفسادها.

نعم، يصحّ البحث هنا من جهة أخرى وهي أنّ الصلاة المأتي بها في حال الخروج هل تكون بصورة المختار صحيحه أو بصورة الاضطرار، هل عليه إتيان أى الصلاة حين الخروج ولا من دون القيام للقراءة صلاة اضطرارياً الرجوع والسجود بصورة الطبيعي، أم عليه الصلاة الاختياريه ؟

والذى يظهر من صاحب «درر الفوائد» والمحقق النائيني والعراقي هو الإتيان بصورة الاضطرار بالإيماء والإشارة، بل عن المحقق العراقي اختيار كون القراءة أيضاً يجب وقوعها بصورة الإشارة إذا كان الفضاء أيضاً غصبيّاً، لكنّه لا يخلو عن إشكال في مثلها، لأنّ التصرف في الهواء بالقراءة لا يعدّ عند العرف تصرفاً غصبيّاً، حتى تسقط عن الوجوب وتتبدّل إلى الإشارة القلبيّه.

وكيف كان، فقد نسب المحقق العراقي^(١) إلى ظاهر الأصحاب كون الصلاة في تلك الحالة بصورة المختار المشتمله على القيام والركوع والسجود والقراءة، خصوصاً في فرض كون الغضب لكل من الأرض والهواء، بل ادعى الشهره عليه .

أقول: الحق هو الأول لوضوح أنّ الفتره التي يشغلها الخارج يعدّ واجباً وغير منهي عنه، وهو لا يكون إلا أن تأتي الصلاة في حال الخروج من دون توقّف، وإلا استلزم الازدياد فيه، وليس بمضطرّ إليه، فيكون مبعوضاً فيأتي الكلام في إمكان صحّه العباده أم لا كما سنشير إليه إن شاء الله تعالى.

كما أنّه على القول بجواز اجتماع الأمر والنهي تكون الصلاة صحيحه ومأموراً بها، لعدم المنافاه حينئذٍ بين أن تكون الأكوان التي كانت من أجزاء الصلاة واجبه ومحرمه بلحاظ الغضب والصلاه، فعليه تكون صحّه الصلاة مفروضه حتّى مع إتيانها بصورة المختار، بل ربّما يكون هذا واجباً على هذا القول لو لم يرد الإشكال من جهه أخرى، وهو تمشّي قصد القربه، حيث يمكن دعوى عدم صدوره عمّن يعلم حال نفسه كذلك، لأنّ العقوبه مترتبه على جهه الغضب، ولا ينافى وجوبها على الفرض.

كما أنّ الصلاة تكون صحيحه في حال الخروج بصورة الإيماء، حتّى على القول بالامتناع، إن التزمنا بأنّ الخروج لا يكون إلا مأموراً بالأمر الإيجابى الشرعى أو العقلى، ولا- يكون منهيّاً عنه أصلاً، لوضوح أنّه لا أثر في هذا الفرض بين القول بالاجتماع والقول بالامتناع لعدم وجود نهى حينئذٍ فى البين، كما لا يخفى.

هذا كله على القول بعدم كونه منهيًا عنه، والكلام في جميع فروضه في الجملة واضح.

وإنما الكلام يكون فيما إذا فرضنا كون الخروج منهيًا عنه بالنهي الفعلي، أو بالنهي السابق الساقط، فيكون مبغوضاً ذاتاً، ففي هذه الصورة أيضاً لو قلنا بجواز الاجتماع تكون الصلاة صحيحة، لكونها مأموراً بها، وإن كان الخروج المتحقق منهيًا عنه، فربما يمكن القول بجواز الإتيان بصلاة المختار، لعدم انطباق عنوان الخروج المنهي عنه عليها على الفرض، فلا وجه لتبديل أعضاء الصلاة الاختياري إلى الاضطراري الذي تكون الصلاة بصوره الإيماء بدل الركوع والسجود.

هذا بخلاف ما لو قلنا بالامتناع، فإنه لا يجوز الإتيان بالصلاة إلا في ضيق الوقت بصوره الاضطرار، وذلك لأجل ملاحظه ما ورد من أن الصلاة لا تترك بحال، وحيث يكون امتناعيًا، وكان الخروج منهيًا عنه، فلا بد من الاكتفاء بمقدار الضروره وهو ليس إلا الصلاة في حال الخروج بصوره الإيماء في الركوع والسجود، وعدم الاستقرار في حال الصلاة، فلا نحكم ببطلان الصلاة إلا في سعه الوقت مع إمكان رفع العذر أو العلم بالرفع أو الشك به .

نعم، يجوز الحكم بالبدار في سعه الوقت مع العلم بعدم الرفع أو الشك به على احتمال، كما قد حققناه في صوره الاضطرار لا بسوء الاختيار فلا نعيد، والله العالم.

تتمه البحث :

لو التزمنا في المسأله بجواز اجتماع الأمر والنهى فى شىء واحد ذاتاً ومتعدّد جهه كما اخترناه، فلا يبقى لما يأتى من البحث مورد.

وأما إن لم نلتزم بذلك، بل قلنا بمقاله صاحب «الكفايه» ومن تبعه من الامتناع واستحاله الاجتماع، فلا محيص إلا بأن يكون أحد الدليلين من خطاب (صلّ) و(لا تغصب) ثابتاً دون الآخر، فحينئذ يأتى البحث فى أنه هل يقدم الدليل المشتمل على النهى أو يقدم الأمر؟ ولو فرضنا الأول، فما هو الوجه فى مثل هذا التقدّم؟

ويظهر من فتاوى بعض، بل وصريح آخرين كصاحب «الكفايه» وصاحب «عنايه الأصول» بأنّ جانب النهى مقدّم على الأمر، فدليل حرمه الغصب راجح على دليل الصلاه، ولذلك يحكم بعدم صحه الصلاه مع الغصب، فلا بدّ حينئذ من الفحص فى تحصيل ما هو المرجح للنهى على الأمر .

فقليل لذلك وجوهاً كما فى «الكفايه»، فلا بأس بالإشاره إليها تميمًا للبحث، فنقول ومن الله الاستعانه:

الوجه الأول: وهو الذى يستظهر من صاحب التقريرات على ما نسب إليه، بأنّ النهى أقوى دلالة من الأمر، لأنّ دلالة الأمر على الوجوب فى المورد يكون بالإطلاق ومقدمات الحكمه، حيث تدلّ على الاجتزاء بأى فردٍ كان فى مقام الامتثال، بخلاف النهى حيث تكون دلالاته على الحرمة بالعموم، والثابت أنّ منا يكون عامّاً وضعياً مقدّم على الإطلاق، هذا.

ولكن أورد عليه: بأنّ عموم النهى أيضاً لا يكون إلا بوسيله إجراء مقدمات

الحكمه فى المتعلق كما دة الغصب ونحوها، فإذن لا- فرق بين هذا العموم وبين الإطلاق فى الأمر، لأن كليهما مستفادان من مقدمات الحكمه لا بالوضع حتى يقدم على الآخر.

ولكن قد أجيب عن هذا: بأنه لو كان عموم النهى مستفاداً من مقدمات الحكمه، لزم أن لا يكون استعمال مثل (لا تغصب) وأراد بعض أفراد مجازاً، لعدم تماميه مقدمات الحكمه حينئذٍ، فلا يبقى مورد للحكم بالمجازيه، مع أنه فاسد، لوضوح أن استعمال اللفظ العام وإرادته بعض أفراد يعد مجازاً، فيعلم من ذلك أن العموم فى النهى كان مستنداً إلى دلالة النهى عليه بالالتزام، نظراً إلى أن الطبيعه واقعه فى حيز النهى، فلا- ينتهى إلا- بالانتهاء عن جميع أفرادها، فيكون العموم للنهى من المداليل الالتزاميه وإن كانت عقليه لا لفظيه لعدم كونه لازماً بيناً بالمعنى الأخص، هذا.

أقول: ولكن هذا الجواب مخدوش :

أولاً: لعدم صحه ما قيل من كون استعمال لفظ العام أو الإطلاق وإرادته بعض الأفراد لمخصص متصل أو منفصل يعد مجازاً كما سيأتى فى محله إن شاء الله تعالى، بأن الاستعمال يكون حقيقياً وليس بمجاز، وتفصيل الكلام فيه موكول إلى بحث العام والخاص.

وثانياً: قد أورد عليه صاحب «الكفايه» قدس سره بأن ما قاله المستشكل والمجيب كليهما مخدوش غير صحيح، إذ النهى فى دلالته على العموم محتاج إلى مقدمات الحكمه ودلاله الوضع باعتبار أن مقدمات الحكمه تعد جاريه فى متعلق النهى وهو الطبيعه من حيث سعتها وضيقها، إذ لا على استيعاب جميع الأفراد، إلا إذا

أريد منه الطبعه المطلقه وبلا قيد، وهذا الإطلاق لا يمكن استفادته إلا بواسطة مقدمات الحكمة، إذ لو لم يكن الناهى فى مقام البيان، لما استفاد من التعلق الاستيعاب، فإذا حصل ذلك بالمقدمات، ثم قيل بأنّ تعلق النهى على مثل هذه الطبعه المطلقه يدلّ على العموم، فالنهي محتاج حينئذٍ إلى كلا الأمرين، فليس دلالتة على العموم بالوضع فقط، بل يكون به وبالإطلاق كالأمر.

ثمّ عدل عنه بقوله: (اللَّهُمَّ إِلَّا- أَنْ يُقَالَ: بأنّ تعلق النهى بالطبعه بنفسها يكفى فى دلالتة على كون الطبعه بصوره الإطلاق واقعه فى حيز النهى، كما يدلّ لفظ (كلّ) فى (كلّ رجل) على استيعاب جميع أفراد الرجل، من غير حاجه إلى ملاحظه إطلاق مدخوله وقرينه الحكمة، وإن كان لا- يلزم المجاز إذا أريد منه أفراد خاصّ إذا كان ذلك مع القرينه، مثل أن يُقال: (كلّ رجل عالم)، لا فى نفس ما يدلّ على الاستيعاب ولا فى متعلقه إذا كان المراد من أفراد خاصّه بدالّ مستقلّ من لفظ (العالم) فى المثال المذكور، لأنّ الخصوصيّة لم تستفد إلا من دالّ على حده لا من لفظ الرجل حتّى يكون مجازاً).

فنتيجة عدول صاحب «الكفايه» تثبيت قول من يُقدّم جانب النهى على الأمر بواسطة كونه بالعموم والأمر بالإطلاق، ولعلّه لذلك اختار رحمه الله الامتناع مع ترجيح جانب النهى فى باب اجتماع الأمر والنهى.

هذا حاصل كلامه مع تقرير وتوضيح منّا.

أقول: لا يخفى ما فى كلامه من المناقشه من حيث المبنى والبناء:

أولاً: من حيث المبنى بتقديم جانب النهى الذى كان هذا نتيجة كلامه وصريح كلام الشيخ قدس سره على ما نُسب إليه فى تقريراته، لما قد مرّ منّا تحقيق ذلك

فى أوّل بحث النواهى، فى أنّ النهى الذى يدلّ على الاستيعاب هل يكون بالوضع أم بحكم العقل، أو بمقدّمات الحكمه والإطلاق؟ وقد اخترنا بأنّه يكون بالإطلاق كالأمر، ولا- تفاوت بينهما من هذه الحيشه، وكان سرايه الحكم إلى جميع أفراد المتعلّق فى النهى بترك جميعها حتّى يصدق الامتثال، مثل ما نحكم عند سرايه الحكم إلى جميع الأفراد بصدق الامتثال بأى فرد جاء فى ناحيه الأمر، وذلك باعتبار حكم العقلاء وبمقدّمات الحكمه، من أنّ المولى كان فى صدد البيان، ولم يذكر فى اللفظ قيداً خاصاً، وقد تعلّق الحكم على طبيعه من دون قيد فيها، فيستفاد منه العموم والإطلاق.

وثانياً: من حيث البناء، أى لو سلّمنا كون الاستيعاب فى النهى بالعموم الوضعى وفى الأمر بالإطلاق، ولكن نقول إنّ مجرد ذلك لا- يوجب اقوائته الأدلّه وظهور أحدهما - وهو النهى - على الآخر بحسب المتفاهم العرفى، بحيث لو ورد خطابين عرف بهما العرف مثل خطابى (صلّ) و(لا تغصب) حملهما على أنّ الصلاه فى الغصب داخل تحت النهى وخارج عن تحت الأمر، كما هو الحال فى الخاصّ والعامّ نظير (صلّ) و(لا تصلّ) فى الغصب حيث يكون الخاصّ أظهر من العامّ ولذلك يقدّمونه عليه.

ولعلّ السرّ فى عدم اقوائيه أحدهما على الآخر هنا بذلك الوجه، هو أنّه كما لا إشكال فى حجّيه ظهور الألفاظ الدالّه على العموم فى العموم، حيث أنّ العرف يحتجّون على بهذا الظهور على العبيد لو ارتكبوا الخلاف، هكذا يكون الحال فى الإطلاق المستفاد من مقدّمات الحكمه فى اللفظ، فكما لا- يعتنون احتمال إرادته الخلاف فى الأوّل هكذا لا يعتنون ذلك فى الإطلاق، فإثبات اقوائيه ظهور العموم

منه على الإطلاق في إطلاقه عرفاً ظهوراً فاحشاً بعيد جداً، فلا بدّ في تقديم أحدهما على الآخر من مرجح آخر خارجي، حتّى يوجب التقديم إن كان، وإلاّ فلا بل يجب الرجوع إلى التعارض بينهما في مقام الحجّيه مثل سائر المتعارضات إن كان المقام من قبيل باب التعارض بين الدليلين المتعارضين.

ويرد عليه ثالثاً: بأنّ ملاحظه مرجحيه أقوائيه الدلاله ثمّ السند وغيرهما يكون في باب التعارض بين الدليلين، مع أنّه خلاف لما اختاره رحمه الله فُيبل ذلك من أنّ التهافت والتنافي بين الدليلين هنا يكون من قبيل باب التراحم الذى كان كلّ واحد منهما حجّه. غايه الأمر يقدّم ما هو أقوى ملاكاً ومناطاً لا ما هو أقوى دلالةً وسنداً، فترجيح أحدهما على الآخر بما ذكره هنا خارج عن مبناه على هذا التقدير.

وكيف كان، فإثبات التقديم لأحدهما لا يمكن إلاّ بملاحظه ما يدلّ على التقديم بحسب الملاك والمناط، إن سلّمنا كون الباب باب التراحم لا- التعارض وإلاّ ينبغى الرجوع إلى وجود مرجح خارجي على التقديم، وإلاّ فبعد التعارض والتساقط المرجع هو التخيير أو الأصل العملي أو غيرهما المقرّره في الأصول، ولسنا هنا في صدد بيانه فليطلب تفصيله في محله.

الوجه الثانى: ما يظهر - بل صريح - من كلام صاحب «عنايه الأصول» حيث قال:

(إن قلنا بالامتناع، وكون المجمع من باب التراحم لا التعارض إنّما يقدّم النهى على الأمر من جهه كونه تعيّنّاً لا بديل له، والأمر تخييرياً له البديل، فكلّ فرد من الغصب يحرم على التعيين، بخلاف أفراد الصلاه فيجب على التخيير ولو عقلاً،

ومهما وقع التزاحم بين تكليفين كذلك قَدَم ما لا بدل له على ما له البدل(١)، انتهى كلامه.

أقول: وفيه ما لا- يخفى، فإنَّ الاختلاف في كيفية الاستيعاب بين الأمر والنهي من حيث أنَّ الأمر يكون استيعابه على نحو تحقيق الامتثال بأيِّ فردٍ وقع، الذي ينتزع منه التخيير عقلاً بينها، وفي النهي الذي يعنى لزوم ترك جميع الأفراد حتَّى يتحقَّق الامتثال، لأنَّه لا- يتحقَّق إلاَّ بترك كلِّ فردٍ منها، لا يوجب كون الثاني عند المزاحمه مقدِّماً على الآخر، مع أنَّ التخيير هنا بين الأفراد ليس بمعنى البدليته، أى جعل كلِّ فردٍ بدلاً عن الآخر، بل معناه أنَّ الكلِّي قابل للانطباق على كلِّ فردٍ، لأنَّ الكلِّي والمطلق ينطبقان على الأفراد الخارجيه، يعنى كلِّ فردٍ من الصلاه خارجاً تكون مصداقاً للصلاه الكلِّي، لا أن تكون الصلاه في وسط الوقت بدلاً عن الصلاه في أوَّل الوقت، وعليه فلا مجال لقبول مثل هذا المرجح.

الوجه الثالث: أنَّ دفع المفسده أولى من جلب المنفعه، إذ في فعل الحرام مفسده بخلافه في فعل الواجب، فإنَّه جالب للمنفعه، فالترجيح يكون للنهي دفعاً للمفسده.

أقول: قد أجاب عنه صاحب «الكفايه» بجوابٍ لا يمكن قبوله، خصوصاً في بعضها لولا كلها، فلا بأس بذكره.

قال أولاً: إنَّ الأولويّه مطلقاً ممنوعه، بل ربما يكون العكس أولى، كما يشهد به مقايسه فعل بعض المحرّمات مع ترك بعض الواجبات خصوصاً مثل الصلاه وما

يتلو تلوها.

فيرد عليه: بأن الكلام المذكور يدلّ على أنّ أصل الأولويّه مقبول عنده، إلاّ أنّه يكون في بعض الموارد دون البعض.

ولكن فيه أنّ الكلام ليس في ما يلاحظه بحسب المتعلّق بأن يكون في بعض الموارد جلب المنفعه أولى والآخر دفع المفسده، بل المراد هو دعوى حكم العقل بطبعه على ذلك، وحينئذٍ كيف يعقل في دوران الأمر بينهما - ولو كان بحسب المعيار مساوياً - الحكم بتقدّم جلب المنفعه أو بالعكس، وهو لا ينافي مع الحكم بتقدّم دفع المفسده لأمر خارجي على المنفعه أو بالعكس.

ولذلك قال سيّدنا الطباطبائي - ولقد أجاد فيما أفاد - في «حاشيته على الكفايه»:

(هذا الحكم لكونه عقلياً ثابت بالحيثيه، أي أنّ دفع المفسده من حيث هي مفسده أولى من جلب المنفعه من حيث منفعه، وعليه لا يرد عليه ما أورده) (١). فإنّه أراد ما أشرنا إليه وإن كان في أصل دعواه يمكن أن يعترض عليه، فتأمّل.

وثانياً: يظهر أنّ الجواب الثاني لصاحب «الكفايه» بقوله:

(ولو سلّم، فهو أجنبي عن المقام، فإنّه فيما إذا دار الأمر بين الواجب والحرام...، فكأنّه أراد ما وقع منه في توضيحه لكلامه في هامشه، بأنّ الترجيح به إنّما يناسب ترجيح المكلف واختياره للفعل أو الترك بما هو أوفق بغرضه لا المقام وحيث مقام جعل الأحكام، فإنّ المرجح هناك ليس إلاّ حسنّها أو قبحها العقليان،

لا موافقه الأغراض ومخالفتها.

وفيه: أولاً: إنّ هذه الدعوى ممنوعه لأنه إنّما هو في مرحله ما يختاره المكلف، وهو ليس إلاّ بملاحظه حال المتعلّق وهي حيث تكون المفسده أشدّ أو المنفعه أزيد، مع أنّك عرفت بأنّ الدعوى في المقام كان بحسب حكم العقل بطبعه من دون نظر إلى حال المتعلّق.

وثانياً: لو أغمضنا عمّا قلنا، والتزمنا بما استفاده الخراساني من هذا الكلام، مع ذلك نقول: إنّ دعواه في المقام غير وجيهه لأنه لا فرق فيما بين أن يكون الدوران بين الواجب والحرام وبين ما يكون أحدهما مجعولاً- دون الآخر، إذ من الواضح أنّ الحسن والقبح اللذين كانا ملاكاً للحكم بالوجوب أو الحرمة، لا يكونان إلاّ بواسطة وجود المصلحه في الواجب والمفسده في الحرام، فالتفصيل الكذائي بين الموردین ممّا لا أصل له.

وثالثاً: ثبت من خلال ما ذكرنا عدم تماميه جوابه الثالث والرابع في المقام، حيث قال: (ولو سلّم فإنّما يجدى في ما لو حصل القطع) حيث أراد القطع بالأولويه لا الأولويه الظئيه، ولا يخفى أنّه لا يجدى.

ثمّ أجاب رابعاً: (ولو سلّم أنّه يجدى ولو لم يحصل، فإنّما يجرى فيما لا يكون هناك مجال لأصالة البراءه أو الاشتغال، كما في دوران الأمر بين الوجوب والحرمة التعيين، لا فيما يجرى كما في محلّ الاجتماع، لأصالة البراءه عن حرمة، فيحكم بصحّته).

يعنى حيث أنّه لا يكون قائلاً بجريان البراءه في الوجوب التخيري الذي كان للصلاه، فيكون الأصل الجارى في الحرمة التعيينيه جارياً بلا معارض،

فترتفع حرمة الفعلية، ففي مثل ذلك حكم بصحة الصلاة، ولذلك قال بعده:

(ولو قيل بقاعده الامتثال في الشك في الأجزاء والشرائط، فإنه لا مانع عقلاً إلاً فعلية الحرمة المرفوعة بأصالة البراءة عنها عقلاً ونقلاً).

ثم استدرك عن الجواب الرابع بقوله:

(نعم، لو قيل بأن المفسده الواقعيه الغالبه مؤثره في المبعوضيه، ولو لم يكن الغلبه بمحرزه، فأصالة البراءة غير مجديه، بل كانت أصالة الاشتغال بالواجب لو كان عباده محكمه، ولو قيل بأصالة البراءة في الأجزاء والشرائط، لعدم تأتي قصد القربه مع الشك في المبعوضيه، فتأمل). انتهى كلامه.

وفيه أولاً: أن أصل البراءة كما يجري في طرف الحرمة ويرفع حرمتها، فكذلك يجري في الوجوب التخييري المتعلق بالصلاه بالنسبه إلى الوقت، فيكون الأصل في كل واحدٍ منهما معارضاً، فلا يمكن الاعتماد على أصل البراءة في الحكم كصحة الصلاة في رفع الحرمة الفعلية.

وثانياً: أن كفايه إجراء أصالة البراءة الموجه لرفع الحرمة الفعلية في صحة الصلاة، منوطه بالقول بكفايه عدم كون متعلق الصلاة حراماً فعلياً، ولو كان في الواقع واجده للمفسده المستلزمه للمبعوضيه الواقعيه، فحينئذٍ لا- إشكال في أن الأصل الجارى بلا معارض في ناحيه الحرمة قد رفع الحرمة، فتكون الصلاة صحيحه.

وأما لو لم نقل بذلك، بل جعلنا الملا-ك في صحة الصلاة، عدم كون المبعوضيه غالبه مؤثره، ولو لم تكن الحرمة الفعلية موجوده بواسطه أصالة البراءة، فإنه حينئذٍ لا يمكن في المورد الحكم بصحة الصلاة بواسطه أصل البراءة، حتى

يكون جلب المنفعة مقدّمه على دفع المفسده، لما قد عرفت من وجود المبعوضيّه المؤثره، فتكون المفسده حينئذٍ غالبه دون المنفعه، ولذلك اعترف رحمه الله بمثل هذه الصوره حينما استدرّك بقوله: (نعم)، أى كما أنّ العلم بالحرمة الذاتيه الفعلية، يكفى فى تنجزها بما لها من المراتب الشديده، وكذلك يكون العلم بالمفسده المحرزه كافٍ فى تأثيرها فى عدم صحّه الصلاه.

أقول: لكنّه أجاب عنه فى هامشه، بأنّ إحراز الحرمة الذاتيه بإحراز المفسده المقتضى للمبعوضيّه بحسب الواقع، إنّما يؤثّر فيما إذا لم يزاحم مع احتمال وجود المصلحه، إلّا- لما كانت المبعوضيّه حينئذٍ محرزه مؤثّره، مع أنّ المفروض إحراز الوجوب الذاتى بإحراز المصلحه المقتضيه له ولا يعقل تأثيرهما معاً، وجعل رحمه الله هذا وجهاً ينبغى التأمل فيه، كما أمر به أخيراً فى «الكفايه».

وأيضاً: يمكن أن يورد عليه - بما ذكره قبل الاشتراك، من صحّه الصلاه - بما أورده المحقّق الإصفهاني فى «نهايه الدرايه» من أنّ (المعتبر فى صحّه الصلاه لا يكفى عدم المبعوضيّه الغالبه المؤثّره أو عدم الحرمة الفعلية، بل لابدّ فى الحكم بصحّتها إثبات وجود المحبوبيّه الذاتيه، فإذا فرض وجود المبعوضيّه الذاتيه ولو لم تكن غالبه، لا- يمكن أن تكون المحبوبيّه موجوده حينئذٍ، لكونهما متضادّين لا يجتمعان، فإذا ثبت المبعوضيّه بالإحراز ولو كانت مغلوبه توجب بطلان الصلاه).

والجواب: أنّه إن كانت المضادّه فقط فى مرحله الحرمة الذاتيه الفعلية مع المحبوبيّه دون المبعوضيّه الواقعيّه، فلازمها صحّه الصلاه هنا، كما تصحّ الصلاه فى صوره السهو والنسيان للغصب والجهل، وكذلك تكون فى صوره الشكّ فى المبعوضيّه حيث تكون الصلاه صحيحه .

وإن كان الملاك هو المبعوضيَّه الواقعيَّه لا الحرمة المرفوعه، فلازمه بطلان الصلاه في صورته السهو والجهل بالغصب، كما تكون باطله في صورته الشكِّ في المبعوضيَّه.

والحاصل: التفكيك بين هاتين في ذلك ممَّا لا وجه له، فمجرد عدم المبعوضيَّه الذاتيه أو عدم ثبوت الحرمة الفعليَّه لا يكفيان في صحَّه الصلاه، بل لا بدَّ من إثبات وجود المحبوبيَّه الذاتيه وهو غير معلوم في مثل هذه الموارد.

الوجه الرابع: الاستقراء باعتبار أننا نلاحظ أنَّ الشارع يرحِّح جانب الحرمة على الوجوب عادةً وفي كثير من الموارد، نظير حرمة الصلاه في أيام الاستظهار للحائض، وعدم جواز الوضوء من الإنائين المشتبهين وأمثال ذلك، فلولا كان جانب النهي مرجحاً لما حكم بتقديم ذلك على الوجوب.

أقول: ولكن أُجيب أو يمكن أن يُجاب عنها:

أولاً: بأنَّ الاستقراء بنفسه لا يكون دليلاً على جعل النهي في كلِّ مورد مقدِّماً على الوجوب، لأنَّه طريق إلى حصول الترجيح في عدّه موارد، لكن لا يدلُّ ذلك على وحده السبب والعلة ليستفاد من ذلك قاعده عامه تفيد الترجيح مطلقاً وفي جميع الموارد، وبالتالي فلا يمكن الحكم بالترجيح بمحض مشاهدته وقوع الترجيح في بعضها.

وثانياً: أنَّ الاستقراء لو أوجب القطع بالترجيح كان الوجه والدليل هو نفس حصول القطع بذلك دونه، وإن لم يحصل - كما هو الحقُّ - لما كان لاعتباره دليل حتَّى يتمسك به.

مضافاً إلى إمكان إنكار الاستقراء بهذا المقدار من مشاهدته موردين أو

ثلاث موارد.

وثالثاً: إننا لا نسلّم كون الأمثلة المذكورة في الموارد المذكورة يعدّ من قبيل ترجيح جانب النهي على الأمر والوجوب، لأنّ حرمة الصلاة في أّيّام الاستظهار إنّما هي من جهة جريان قاعده الإمكان في الحيض، حيث تحكّم بأنّ الدم حيض كما هو مقتضى الاستصحاب أيضاً كذلك .

كما أنّ ترك الوضوء من الإنائين ليس من جهة كون التوضّي بهما حراماً، إلّا إذا قصد بذلك التشريع، حيث يحرم حينئذٍ من جهة للتشريع لا من جهة أصل الوضوء الذي يفعله مع هذا القصد، إلّا أن يدعى أنّه باطل لعدم تمشّي قصد القربة منه حينئذٍ، وإلّا لو أتى بالوضوء من الإنائين احتياطاً فلا حرمة في البين، لولا الشبهه من جهة وجود النجاسة في بدنه من الملاقاه بهما، وإن حصل الطهاره من الآخر، إلى آخر ما يحتمل ويترتب عليه من النجاسة والطهاره بهذا الوضوء الذي قد ذكر تفصيله في كتاب الفقه.

وكيف كان، فلا يمكن الحكم بكون الاستقراء دليلاً على ترجيح جانب الحرمة على الوجوب، بل ولم نجد شيئاً تاماً يدلّ على ذلك، فلا بدّ لنا من التنبيه على أنّ الحقّ في المقام بأنّ الحقّ هو عدم ترجيح أحدهما على الآخر بذاتهما، بل لا بدّ في الترجيح من مرجح خارجي، من الأدلّه الدالّه الكاشفه عن أهمّيه أحدهما على الآخر كما كان كذلك في أكثر الموارد.

أقول: وكذلك يرد على الوجه الثالث المبني على أنّ رفع المفسده عند العقل أولى من جلب المصلحه بالطبع، كما اختاره العلّامه الطباطبائي، من جهتين:

الأولى: إنّ إثباته مشكل، لأنّ فقدان بعض المصالح وجلب بعض المفساد

ربّما يكون أقوى من الآخر، فإنّ الصلاة التي كانت فيها مصلحة ملزمه، ففي تركها يكون تفويت للمصلحة، إلا أنّ هذا التفويت بنفسه تتضمّن مفسده عظيمه، لما يترتب عليه العقوبه، كما أنّ في ترك الحرام يوجب دفع مفسده فيها منفعه ومصلحه وهو ترتّب الثواب عليه، فالعقل إذا رأى حال نفس المفسده والمصلحه ربّما يقدّم أحدهما على الآخر، ولكن هذا لا يعنى كونه متقدّمًا بالطبع باعتبار أنّ الطبع يحكم بتقديم دفع المفسده كما عليه العلامه رحمه الله، ولعلّه إلى ما أشرنا قصد صاحب «القوانين» باعتبار أنّ ترك الواجب فيه مفسده، وأنّ ترك الحرام فيه مصلحة ومنفعه، لا أن يكون مقصوده هو وجود كلّ واحد منهما في كلّ ناحيه من الفعل، حتّى يرد عليه أنّه يلزم تعدّد العقوبه في ترك الواجب وفعل الحرام.

الثانيه: إنّ ملاكات الأحكام الشرعيه تعدّد من الأمور الواقعيه، وعقولنا عاجزه عن الوصول إليها، إلاّ من خلال الأدلّه التي تعدّد كواشف عن الملاكات، ولذلك لا مجال للحكم بتقديم أحدهما على الآخر بمجرد مشاهدته حال الناس في العرفيات من تقديم جانب رفع المفسده على جلب المنفعه، بل لا بدّ أن يلاحظ في كلّ مورد أنّ الدليل كيف يحكم فيه من جهه بيان ما هو الأهمّ فيقدّم وإلاّ فيعدّ مخيّرًا في العمل بهما.

والله الهادي إلى سبيل الرشاد.

فى النهى / وكاشفته عن الفساد

فصل

فى كاشفته النهى عن الفساد

اعلم أنّ من طريقه الأعلام فى هذا البحث، تقديم أمور يقتضى البحث الوقوف عليها، للفصل بين بعض الأبحاث المتشابهة:

الأمر الأول: فى أنّ هذه المسألة هى هل متّحدة مع مسألة اجتماع الأمر والنهى أم أنّهما مختلفان؟

أقول: تعرّضنا إلى هذا البحث فى تلك المسألة وأثبتنا أنّها منفصلة عن مسألة اجتماع الأمر والنهى وليستا بواحدة، فلا يكون فى تكراره فائده مهمّة، فالأولى إعراض البحث عنه.

كما أنّ المسألة تعدّ من المسائل الأصولية، لأنّها تقع كبرى فى قياس الاستنباط ابتداءً، ونتيجتها هى صحّة العبادة وفسادها، وهى مسألة فرعيّة مترتبه عليها.

الأمر الثانى: وقع الاختلاف بين الأعلام بأنّ المسألة هل تعدّ من مباحث الألفاظ، أو أنّها من المسائل العقلية، أو أنّها من كليهما، تارةً من جهة كون المسألة تعدّ من مباحث الألفاظ الخالصة، وأخرى باعتبار أنّها عقلية خالصة، وثالثة لا يكون من واحد منهما كذلك، أو كان البحث بالنسبة إليهما صحيحه لكونه أعّم من اللفظ والعقل وجوه وأقوال:

أقواها الأخير، كما عليه المحقق الخمينى، لأنّ ما يدلّ عليه ما قد يكون من الألفاظ كالصيغ، وقد يكون من الأدلّة اللبّية كالإجماع والعقل والسيره العقلية.

كما أنّ البحث عن ما يكشف عن الفساد قد يكون من الدلالة المطابقيّة، أو من الدلالة الالتزاميّة إذا كان الدليل لفظياً، وإن لم يكن أيّاً منهما، فإجراء عقد البحث على نحو الأعمّ يعدّ أولى، لكن خالف ذلك بعض الأعلام:

الأوّل: المحقّق الآخوند صاحب «الكفايه» حيث جعله من مباحث الألفاظ زعمًا منه بأنّ البحث يدور فيه عن أنّ النهى هل يدلّ على الفساد أم لا، مع إنكار الملازمه بينه وبين الحرمة. وأضاف في العبادات - التي كانت الملازمه فيها بين الحرمة والفساد ثابتة عقلاً دون المعاملات - بأنّ الحرمة كانت مدلول مطابقي للنهى والفساد أيضاً، فيكون المدلول التزامي، ممّا يستلزم أن يصبح كلّ من البحثين من مباحث الألفاظ.

أقول: ولا يخفى ما فى كلامه من الإشكال :

أولاً: لوضوح أنّ قولاً من الأقوال اعتبر عنوان البحث كذلك، ومجرّد ذلك لا يوجب أن يكون البحث عند الكلّ لفظياً.

وثانياً: أنّ هذه الدعوى صحيحه فيما لو كان الدالّ لفظياً، وأمّا إذا كان لبيّاً كالإجماع والعقل، فلا وجه لجعل البحث لفظياً، لعدم وجود لفظ حينئذٍ، كما يجرى هذا الجواب فى العبادات أيضاً بأنّ ثبوت الملازمه فيها إنّما يفيد من جهه كونها داخلاً بالدلاله الالتزاميّة إذا كان النهى الدالّ لفظياً لا لبيّاً، مع أنّ الدلاله الالتزاميّة لا تكون داخله إلا إذا كانت الدلاله فى اللزوم لزوماً بيناً بالمعنى الأخصّ، كالحاتم فى الجود، والعمى فى البصر، بحيث كان تصوّر اللازم لا ينفكّ عن تصوّر الملزوم، وليس ما نحن فيه من هذا القبيل، بأن يكون تصوّر الحرمة غير منفكّ عن تصوّر الفساد حتّى تكون الدلاله التزاميّة.

الثاني: المحقق العراقي صاحب «نهايه الأفكار» حيث أدرج البحث في مباحث الألفاظ كصاحب «الكفايه»، لكنهما اختلفا في الدليل، حيث قال: (وأما الاقتضاء في المقام، فهو كما عرفت عبارته عن الاقتضاء بحسب مقام الإثبات، باعتبار كشف النهي عن عدم ملاك الأمر والمصلحه في متعلقه، لا الاقتضاء بحسب مقام الثبوت، وإلا فمن الواضح عدم الملازمه عقلاً بين حرمة الشيء وانتفاء ملاك الأمر والمصلحه في متعلقه، وعليه تكون المسأله من المسائل اللفظيه، لا من المسائل العقليه كما هو واضح)، انتهى محلّ الحاجه من كلامه.

أقول: ولكنّه لا يخلو عن مناقشه، لوضوح أنّ النهي لا يكون كاشفاً إلا بما يرتبط لنفسه، وهو كون المتعلق مشتتاً على المفسده والمبغوضيه، وأما كون المتعلق فاقداً لملاك الأمر والمصلحه وعدمه، فلا يكون مربوطاً بمضمون النهي أصلاً، بل هو أمرٌ مربوط بحكم العقل، بأنّه هل يجوز الجمع بين وجود المفسده والمبغوضيه، وبين المصلحه والمحبوبيه في محلّ واحد أم لا؟ فمن ذهب إلى عدم إمكانه فيفهم من قيام النهي الدالّ على الحرمة والمفسده - بواسطة حكمه بالملازمه - إلى عدم وجود الملاك للأمر حينئذٍ، ومن ذهب إلى إمكانه وعدم الملازمه كالمحقق العراقي فلا يلزم بقيام النهي عليه أن لا يكون للأمر فيه ملاكاً بحسب مقام الثبوت.

فدعوى أنّ البحث يكون في مقام الإثبات والكشف فيكون البحث لفظياً ليس بوجيه، لأنّ الشيء لا يتعرّض إلا لمتعلق نفسه لا لشيءٍ آخر وهو الأمر، إلا أن ينضمّ إليه ملازمه خارجيه فله وجه لكنّه غير مقبول عنده، والله العالم.

الثالث: المحقق النائيني صاحب «فوائد الأصول» حيث قال:

(وبذلك يظهر فرق آخر بين المسألتين، وذلك واضح كوضوح أنّ المسألة ليست من مباحث الألفاظ، بل البحث فيها إنّما يكون عن الملازمات العقلية للأحكام، خصوصاً بناءً على ما هو التحقيق عندنا من أنّ الفساد يدور مدار عدم الأمر والملاك معاً، ولا يكفي فيه عدم الأمر كما حكى عن «الجواهر»، فإنّه لا دخل للفظ بالملاك، بل الملاك أمرٌ واقعي تكويني لا بدّ من استكشاف عدمه في العبادة من مقدّمات على ما سيأتى بيانها، والنهي بنفسه لا يكفي في الفساد مع قطع النظر عن كونه كاشفاً عن عدم الملاك، سواء كان مدلول اللفظ أو لم يكن كالنهي المستفاد من الإجماع والعقل.

نعم، لو قلنا بأنّه يكفي في الفساد وعدم الأمر، ولا يحتاج إلى عدم الملاك، كان النهي بنفسه دالاً على عدم الأمر، ومع ذلك لا دخل للفظ، فإنّ النهي الواقعي يدلّ على عدم الأمر، سواء كان الدالّ على النهي لفظاً أو عقلاً أو إجماعاً، فلا موجب لعدّ المسألة من حيث الألفاظ، وكان حقّ الأعلام أن يعقدوا باباً مستقلاً للبحث عن الملازمات العقلية، ويبحثوا فيه عن هذه المسألة وما شابهها، ممّا يكون البحث فيه من الملازمات العقلية للأحكام الشرعيّة، كمسألة مقدّمه الواجب، ومسألة الضدّ، إلّا أنّهم لما لم يعقدوا لذلك باباً مستقلاً أدرجوا هذه المسائل في مباحث الألفاظ(١).

أقول: ولا يخفى ما في كلامه من الإشكال :

أولاً: أنّنا لا نسلم كون الفساد دائر مدار عدم الأمر والملاك معاً فقط، حتّى

يجاب بما قال، لوضوح أنّ الفساد :

تارة: يكون من تلك الناحية التي قال به المحقق.

وأخرى: يقال بأنّه كان من جهة عدم إمكان ما هو المبعوض أن يتقرب به، وإن كان الملاك في أصله موجوداً، والنهي حيث يدلّ على وجود المبعوضيّة في متعلّقه، وقلنا بعدم إمكان التقرب به معه، فلا تصحّ العبادة ولو كانت المصلحة والملاك موجوده في أصل الأمر، وقلنا بكفايه وجود المصلحة والملاك في صحّتها في غير المقام، فحينئذٍ يصحّ البحث في أنّ الدالّ الذي يدلّ على ذلك، هل هو لفظ ليكون البحث حينئذٍ لفظياً، أو يكون بغيره من الإجماع والعقل ليكون عقلياً، فكيف له رحمه الله أن يدعى عدم ارتباطه باللفظ أصلاً.

وثانياً: يرد عليه بما قاله في استدراكه بقوله:

(كان النهي بنفسه دالاً على عدم الأمر.. إلخ). لما قد عرفت بأنّ النهي لا يدلّ إلاّ على كون متعلّقه مبعوضاً، من دون نظر فيه إلى عدم وجود الأمر في المتعلّق، إذ لا يكون هو مربوطاً به أصلاً .

ثمّ إنّه لا نعلم مقصوده من قوله: (كون النهي الواقعي يدلّ على عدم الأمر).

فإن أراد بأنّ في الواقع حيث كان مبعوضاً لا يمكن أن يكون مأموراً به، فهو يصحّ على القول بالامتناع، وإلاّ على القول بجواز اجتماع الأمر والنهي فلا استحاله عنده بأن يكون الشيء واحداً واجداً لمصلحه ملزمه من جهه، ومفسده ملزمه من جهه أخرى، وإن أراد غير ذلك فعليه البيان كما لا يخفى.

أقول: فظهر من جميع ما ذكرنا، أنّ جعل البحث على نحو يمكن دخوله في مبحث الألفاظ والعقل - وهو الأعمّ كما اخترناه بالنظر إلى ما لو كان الدالّ لفظاً أو

غيره - كان أولى، وإن كان طبع البحث يميل إلى حيث حكم العقل من جهة دلالة النهى على الفساد ثبوتاً مهماً كان سببه.

الأمر الثالث: فى أنّ النهى الواقع فى العنوان لكونه يقتضى أو يكشف عن الفساد، هل هو النهى التحريمى أو الأعمّ منه ومن التنزيهى، أو الأعمّ منهما حتّى يشمل الإرشادى أيضاً؟

أقول: الظاهر أنّه لا- خلاف ولا إشكال فى أنّ النهى الإرشادى - نظير النهى عن بيع الغلام حتّى يحتلم فى المعاملات، أو النهى عن الصلاة فى غير المأكل فى العبادات مطلقاً - سواء كان فى العبادات أو المعاملات يقتضى ويكشف عن الفساد قطعاً، وهذا ممّا لا خلاف فيه، والسرّ فيه أنّ انتفاء الشىء بوجود مانعه ضرورى لا مجال للنزاع فيه، إذ النهى فى هذه الموارد يدلّ على دخاله عدم شىء فى حقيقه المأمور به، فهو خارج عن مورد النزاع قطعاً.

إنّما الذى وقع الخلاف فيه من جهة كونه مورد للنزاع وعدمه هو القسمان الآخرا من النهى وهما: النهى التحريمى والنهى التنزيهى:

فقد ذهب جماعه إلى أنّ النزاع يدور فى النهى التحريمى فقط دون التنزيهى، كما صرّح بذلك المحقّق الحائرى فى «الدرر» والعراقى، بل وكذلك المحقّق النائينى فى «فوائده» بدواً، لكنّهما رجعا عن ذلك لاحقاً بما لا يخرج عن حريم النزاع .

خلافاً لجماعه أخرى من تعميم النزاع لهما كصاحب «الكفايه» و«حقائق الأصول» و«عنايه الأصول»، بل قد عرفت عدول العلمين السابقين عن رأيهما فى بعض الصور، وهذا هو الأقوى كما عليه المحقّق الخمينى، لأنّ النزاع كان فى أنّ

طبيعته النهي هل بنفسها تقتضى أو تكشف عن الفساد أم لا، سواء كان متعلقه العبادات أو المعاملات، غايه الأمر قد خرج عن ذلك المعاملات بالإجماع فى كلتا صورتيه من التحريمى والتنزيهى بخلاف العبادات، ولكن هذا لا- يوجب خروج النهى التنزيهى فى المعاملات عن محلّ النزاع، وإلا- ينتقض بمثل النهى التحريمى فى المعاملات، حيث لا يلزم الفساد فيها مع ذلك يكون النزاع شاملاً لها فى ذلك كما هو واضح.

وبالجملة: قد ذكر فى وجه خروج النهى التنزيهى عن محلّ النزاع عدّه أمور:

الأوّل: ما ذكره صاحب «فوائد الأ-صول» من إنّ النهى التنزيهى عبارته عن مرجوحته المتعلّق، مع عدم المنع عن النقيض، أمّا الوجوب فهو عبارته عن لزوم الإتيان مع المنع من النقيض، غايه الأمر أنّ المكلف مرخص فى انتخاب أفراد طبيعته المأتى بها، يعنى بأى فرد شاء يأتيه فلا ينافى هذا الترخيص مع ترخيص النهى فى الإتيان، فلا يقتضى النهى الفساد حينئذٍ.

الثانى: ما ذكره صاحب «الدرر» وهو نفس الوجه الأوّل مع زياده أنّ نتيجة الجمع بين الوجوب والكراهه، صيروره العبادات المكروهه أقلّ ثواباً من سائر الأفراد التى يأتيتها.

والثالث: بأنّ النهى التنزيهى لا يكون متوجّهاً إلى ذات العباده حتّى يقتضى الفساد، بل النهى يتوجه إلى الخصوصيّة التى كانت مع العباده مثل: (لا تصلّ فى الحمّام)، فإنّ الأمر والنهى إذا تعلّقا بما يكون فيه القيد أو القيود، يكون فى الحقيقة متعلّقاً بآخر قيد كان فى اللفظ، مثلاً لو أمر بالقيام بالبيع يوم الجمعة وقت الزوال عند مجيئ زيد، فإنّ الأمر يتعلّق بالقيد الوارد أخيراً، وهو كونه عند مجيئ زيد،

ولا- يكفى كونه يوم الجمعة أو وقت الزوال فقط، فهكذا يكون فى النهى، فيرجع النهى إلى الحيام فى المثال المذكور لا إلى الصلاة، فلذلك عدّ النهى التنزيهى خارجاً عن مورد النزاع، فلا يقتضى الفساد أصلاً، هذا.

أقول: ولكن الإنصاف ذكر هذه الوجوه لا- يستلزم خروج النهى التنزيهى عن مورد النزاع، لوضوح أنّ النزاع كان من جهة أنّ النهى بطبعه هل يكشف عن فساد متعلّقه، سواء كان تحريمياً أو تنزيهياً، إذا كان النهى متعلّقاً بنفس ذلك الشىء وذاته، سواء كان ذلك عباده أو معاملته، فمن يدعى الفساد يقول إنّ الشىء بنفسه إذا كان مرجوحاً، سواء كان بنحو الحرمة أو الكراهه، لما أمكن فرض رجحانه من جهة كونه مأموراً به ليحكم بالفساد، وحينئذٍ سواءً كان ذلك الشىء هو العباده أو المعامله، غايه الأمر أنّ الثانيه خارجه بالإجماع عن ذلك، فيبقى الباقي تحته، ومن يدعى عدمه يقول لا مانع من أن يكون الشىء مع كونه مرجوحاً صحيحاً من جهة توجّه الأمر الوجوبى إليه، فالأولى انعقاد البحث بصوره الأعم.

وأما إذا كان النهى متوجّهاً إلى الخصوصيه والجهه لا- إلى ذات الشىء، لا يكون خارجاً عمّا نبحت عنه فى المقام، بمعنى أنّه خارج عن الموضوع تخصّصاً.

وبالجملة: ثبت ممّا ذكرنا عدم تماميه كلام المحقّق العراقى صاحب «نهايه الأفكار»^(١) حيث جعل النهى التحريمى أيضاً خارجاً عن محلّ النزاع .

تقريب ذلك: أنّ دلالتة على الفساد سواء كان فى العبادات أو المعاملات لا تكون إلا من جهة انتفاء الملاك والمصلحه فى متعلّقه، أو من جهة الخلل فى القربه

الموجب لعدم سقوط الأمر، هذا فى العبادات.

أمّا الفساد من الجهه الأولى فواضح أنه غير مترتب على النهى، لأنه لا إشعار ولا دلالة فيه إلا من جهه وجود المفسده فى متعلقه، لا- بيان عدم الملا-ك والمصلحه لا- بالدلالة ولا- بالإشعار، مع وضوح عدم الملازمه بين حرمة الشىء وبين عدم الملا-ك والمصلحه فيه.

نعم، لو كان بين المصلحه والمفسده مضاده، كما بين المحبوبيه والمبغوضيه، بحيث لا يمكن فرض اجتماعهما فى موضوع واحد ولو بجهتين تعليليتين، لكان المجال لدعوى دلالة النهى ولو بالالتزام على وجود المصلحه فى متعلقه واسعاً.

ولكنه لم يكن كذلك، لما عرفت من إمكان اجتماعهما فى عنوان واحد بجهتين تعليليتين، كما فى وضع العمامه لوجع الرأس عليه مع كونه يوجب رفع هيبه الرجل فى المجلس، وهكذا نجد أن فعلاً واحداً فيه المفسده من جهه الوجع، فمع ذلك يتضمّن المصلحه، وهكذا يكون فى الشرعيات أيضاً .

وأما الجهه الثانيه وهى الإخلال بتيه القربه وهى كان بلحاظ العلم بوجود النهى لا على نفس وجود النهى الواقعى، ولذلك لو علم به لما يتمشى منه قصد القربه، ولو لم يكن فى الواقع نهياً، كما أنه لو لم يعلم به يتمشى منه قصد القربه ولو كان النهى موجوداً واقعاً، فالنهي بوجوده الواقعى لا يدلّ على الفساد فى العبادات فضلاً عن المعاملات إذ هو فيها أوضح كما لا يخفى.

واستنتج رحمه الله أخيراً فقال: (فلا- محيص من إخراج النهى المولوى التحريمى كالإرشادى عن حريم النزاع، وإرجاع البحث المزبور فى دلالة النهى على الفساد وعدم دلالته عليه إلى البحث الصغرى، بأنّ النهى التحريمى المتعلق بعنوان،

عباده كانت أم معامله، مولوى تحريمى كى لا- يقتضى الفساد، أم إرشادى إلى خلل فيه حتى يقتضى الفساد، فتدبر). انتهى خلاصه كلامه.

أقول: وجه عدم تماميه كلامه، هو ما عرفت من أن مجرد من يدعى ذلك فى النهى التحريمى لا- يوجب خروجه عن مورد النزاع، لإمكان ادعاء خلاف ذلك، وهذا يدل على أنه مورداً للنزاع حقيقه، حيث يختار كل قوم رأياً مخالفاً لمختار الآخر، فالأولى إدخال كلا النهيين فى محلّ البحث والنزاع، حتى يلاحظ ما هو الحقّ فى المقام من دلاله النهى على الفساد مطلقاً وعدمه من التفصيل بين العبادات والمعاملات.

كما أن النهى بأقسامه الأخرى من النفسى والغيرى والأصلى والتبعى داخل فى محلّ النزاع أيضاً، لوجود الملاك فى الجميع، وإن كان لا عقوبه فى مخالفه النهى التبعى - وهو النهى المترشح عن الأمر بالشىء الذى يقتضى النهى عن ضده - حيث أوجب ذلك توهم المحقق القمى والتزامه بخروجه عن مورد النزاع، لكن ردّ عليه صاحب «الكفايه» بأن استحقاق العقوبه فى المخالفه وعدمه، لا دخاله له فى كون الحرمة مقتضيه للفساد، ولذلك جعل ثمره النزاع فى أن الأمر بالشىء يقتضى الفساد إذا كان عباده، إذ ليس هذا إلا من جهه حرمة لا عقوبته، حتى يقال بأنه لا عقوبه فى النهى التبعى كما لا يخفى.

الأمر الرابع: فى بيان معنى العباده والمعامله التى قد تكون متعلقه للنهى.

فأما العباده: فهى عباره عن عمل قربى، بحيث لولا تعلق النهى به لما سقط إلا مع الإتيان به بقصد القربه، كصوم يوم العيدين أو الصلاه فى أيام الحيض، فهى المقصود لا ما كان عباديته ذاتيه كالسجود والخضوع والخشوع لله وتسيحه

وتقديسه، ففي هذه الأمور لا يمكن أن يقع مورداً للنزاع بأنّ تعلق النهى يقتضى الفساد، إذ لا معنى فى فساده، لأنّ عباديته ذاتيه، ومعناه التذلل أمام عظمتة تعالى، فإدخال صاحب «الكفايه» لمثل هذه الأمور فى مورد البحث لا يخلو عن ضعف كما لا يخفى، فإذا كانت العباده هى التى ذكرنا، فلا يبعد أن يكون هذا هو مراد الشيخ فى «التقريات» من تعريفها بأنّها عباره عمّا أمر به لأجل التّعبد به.

فإشكال بعض الأعلام كالمحقق العراقى وصاحب «عنايه الأصول» باستحاله تعلق النهى الفعلى بما هو عباده ومأمورٌ به فعلاً، خالٍ عن الإنصاف لأنّ المقصود ليس أنّه قد تعلق به الأمر وصار عباده، برغم تعلق النهى به حتّى يقال بالاستحاله، بل المقصود أنّ تعلق الأمر به لولا الحرمة كان لأجل التعيّد به، فليس هذا إلّا ما التزمنا به كما التزم به صاحب «الكفايه» وغيره، بل لعلّ هذا هو المقصود من تعريفها بأنّ صحتها متوقّفه على التيه كما عن المحقق القمى، حيث إنّ المقصود هو قصد القربه لا التيه المطلقة حتّى يرد عليه بأنّ الدين أيضاً لا يحصل ولا يشخص إلّا بالتية.

بل يمكن أن يوجّه تعريفات هؤلاء الأعلام بأنّهم يريدون من ذكر هذه القيود، إخراج العباده بالمعنى الأعم، وهى نفس الأمر المقصود فى مقام الامتثال، حيث إنه يصح وينطبق على التوضيحيات إذا قصد أمرها فى مرحله الامتثال، كما لو غسل الثوب امتثالاً لأمر المولى، حيث يترتب عليه الثواب، إلّا أنّه ليس داخلياً فى العنوان والبحث، لوضوح أنّ النهى المتعلق به لا يوجب فساداً، واحتمال كون الفساد هنا هو عدم إعطاء الثواب لقيامه بالعمل كما لو غسل ثوبه بالماء المغصوب مثلاً فإنّه يوجب فساد الثواب.

أقول: ويرد عليه أولاً: أنه أعدام للثواب عرفاً لا إفساد وفساد.

وثانياً: أنه لا- يسقط ثوابه بأصل إطاعه أمره، وإن استحقَّ العقوبه لغضبه، كما قلنا فى باب اجتماع الأمر والنهى، والتزم به حتى القائلين بالامتناع فى العباده. فظهر أن العباده بهذا المعنى هو المراد، كما يظهر ذلك من كلام المحقق المشكيني فى حاشيته على «الكفايه»، بل اعتبر جعل مورد النزاع فيه فقط دون غيره أمراً عجبياً.

وأما المعامله: فهى أيضاً على معنيين:

تارة: بمعنى ما يحصل منه الأثر بحيث يشمل مثل إحياء الموات والحدود والقصاص ونظائرها.

وأخرى: ما يكون قابلاً- للاتصاف بالصحة والفساد، باعتبار أنه واجد للشرائط وفاقد للموانع، مما يؤدى إلى ترتب الأثر فيكون صحيحاً وإلا فيكون فاسداً، فهو أيضاً يكون على قسمين:

تارة: يكون بالإيجاب والقبول فيسمى بالعقد .

وأخرى: ما لا يكون إلا بإنشاء واحد فيسمى بالإيقاع.

والمعامله الواقعه فى العنوان هى الثانى من المعنيين الأوليين، لأنه لا معنى للفساد فى الأول منهما، أى لو قام العامل بإحياء الأرض بآله غضبيّه لا يوجب ذلك فساد الإحياء، وهكذا غيرها.

أقول: وبما ذكرنا ظهر أن ما لا- يتصف بالصحة والفساد، مع ترتب الأثر الشرعى عليه، كالغصب والإتلاف واليد والجنايات وأسباب الوضوء، بل وما كان من التوليدات كأسباب الضمان، كان خارجاً عن العنوان والبحث، لأن بعضها لا

يكون متّصفاً بأحد الوصفين، وبعضها لا ينفك أثره عن سببه، فلا مورد للبحث عن صحته وفساده، لأنّ أمره دائر بين الوجود والعدم لا الصحّة والفساد، وهو واضح. الأمر الخامس: في أنّ الصحّة والفساد أمران إضافيان، سواء كانا بالنسبة إلى طائفة دون أخرى أو مورد دون آخر، لأنّ كلّ منهما ينظر إلى جهه خاصّه عندهم، فإن كان واجداً لتلك الخصوصيّة عنده حكم بالصحّة، وإن كان فاسداً بالنسبة إلى أخرى لفاقدته لتلك الخصوصيّة، فلا بأس لأن يمثّل خارجاً، فإنّ صحّة الصلاه عند المتكلم عبارته عن مطابقه المأتى به للمأمور به، الموجب لاستحقاق الثواب، وفسادها هو عدم تطابق المأتى به للمأمور به، وأمّا الصحّة عند الفقيه فهي عبارته عمّا يوجب سقوط الإعادة والقضاء، والفساد عنده هو ما لا يوجبهما، فيمكن أن يفرض عمل واحد لكونه غير مطابق للمأمور به فاسداً عند المتكلم، وصحيحاً عند الفقيه لكونه مسقطاً للإعادة والقضاء، بل وهكذا يصحّ اختلاف هذين العنوانين بالنسبة إلى أمر دون أمر، كما لو أتى بعمل وصلاه كان مطابقاً للأمر الظاهري، فإنّه يطلق عليه الصحّة، كما أنّه لو لم يطابق الأمر الواقعي، عدّ فاسداً، فهذان الوصفان هنا منطبقان للواحد وهذا معنى كون الوصف إضافياً.

وأما كون الصحّة والفساد بمعنى التماميّة والنقصان، كما عن المحقق الخراساني قدس سره فهذا لا يمكن فرضه إلاّ تعبيراً عرفياً مسامحياً، لوجود المفارقة بين الوصفين في الطرفين، لما ترى من صحّة إطلاق النقصان في مورد دون الفساد، وكما في البدن إذا انقطع عضوٌ منه يقال بالبدن أو العضو بأنّه يد ناقصه ولا يقال يد فاسده، فإنّ الدار إذا كملت أطلق عليها أنّها دار تامّة، ولا يقال دار صحيحه، ولكن إطلاقهما في مورد الصحّة والفساد نوعاً يكفي في صحّة القول بأنّ الصحّة والفساد

يكونان بمعنى التماميه والنقصان كما عن المحقق الخراساني قدس سره .

أقول: ولكنّ الإنصاف أنّ الصّحّه والفساد عند كلّ من المتكلّم والفقيه، يكون شيئاً واحداً، وهو تطابق المأتي به للمأمور به وعدمه، إذ سقوط الإعادة والقضاء وعدمه يكون من آثار المطابقه وعدمها .

وتوهم أنّ من ينسى السوره في الصلاه حيث تكون الصلاه صحيحه عند الفقهاء إذ لا إعاده فيها ولا قضاء، بخلاف حالها عند المتكلّم فهي فاسده عندهم، لعدم تطابق المأتي للمأمور به بالأمر الواقعي من جزئيه السوره.

توهم فاسد، لوضوح أنّ السوره إن كانت بجزئيتها باقيه حال السهو والنسيان، فلا يمكن الحكم بصحّه الصلاه، وكونها مسقطه للإعاده والقضاء، لأنّ الصّحّه لا تعني إلا حصول غرض المولى بالفعل الصادر، ولا يكون الغرض حاصلًا إلا بمطابقه المأني به مع المأمور به، ولو بالأمر الثانوي الذي يسقط السوره عن الجزئيه، فيكون هذا الأمر بدون السوره كالأمر مع السوره في حال النسيان، فالأمر في حقّه ليس إلا هذا.

والحاصل: أنّ الأمر في حقّ العالم العامد، أمرٌ غير الأمر المتعلّق بالجاهل في الإتمام في موضع القصر، والناسي في السوره، فالتطابق محفوظ في كلّ من المرحلتين، فالصحيح عند الفقيه في الناسي والجاهل، صحيح عند المتكلّم أيضاً بالنسبه إلى الأمر الثاني، أي ما تعلّق في حقّهما، فما قصده المحقق الخراساني من المصالحه بين الطائفتين من الفقهاء والمتكلّمين في الصّحّه والفساد، يارجاعهما إلى التماميه والنقصان ليس بجيّد، لعدم وجود اختلاف حتّى نحتاج إلى مثل هذه المصالحه، لما قد عرفت من تطابقهما في معناهما، والوحده عندهما في جميع

الموارد، وتقابلهما في المقام تقابل العدم والملكه، وإن كان تقابلهما في الأمزجه والكيفيات على نحو تقابل التضاد.

الأمر السادس: هل الصحه والفساد أمراً مجعولان مطلقاً، سواء في العبادات أو المعاملات، أو غير مجعولين مطلقاً، أو مجعول في المعاملات دون العبادات، أو مجعوله في الأمر الظاهري دون الواقعي؟ وجوه وأقوال.

القول الأول: هو ما التزم به المحقق الخراساني من عدّ الصحه والفساد في العبادات أمران انتزاعيان اعتباريان إن كان فسّرنا الصحه بمطابقه المأتي به للمأمور به والفساد خلافها، كما هو معنى الصحه عند المتكلم، فهما وصفان انتزاعيان عن التطابق، هذا بخلاف الصحه والفساد عند الفقيه التي هي عنده عباره عما هو مسقط للإعاده والقضاء، حيث أنه ممّا يستقلّ به العقل، أي يعدّ ذلك من لوازم الإتيان بالمأمور به، ولذلك لا يمكن عدّه أمراً اعتبارياً انتزاعياً، هذا بالنسبه إلى الإتيان بالمأمور به للأمر الواقعي في العبادات.

وأما الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري والاضطراري، فإنه يعدّ من قبيل المجعول، باعتبار أنّ الشارع جعل الإتيان بالمأمور به للأمر الظاهري أو الاضطراري بمنزله الإتيان بالمأمور للأمر الواقعي، وكان هذا الحكم تخفيفاً ومنه على العباد، مع ثبوت المقتضى لثبوت الإعاده والقضاء، فالصحه والفساد في هذه الصوره تعدّان أمرين مجعولين لا وصفين منتزعين.

نعم الصحه والفساد بالنسبه إلى الموارد الخاصه، والمصاديق الخارجيه، من جهه تطبيق عناوين المأمور به للمأتي به في الخارج وعدمه، ليس بوصف وحكم انتزاعي، بل الاتّصاف بالصحه حاصل بمجرد المطابقه والفساد بعدمها. هذا كلّه

فى العبادات.

وأما فى المعاملات: فهى تكون مجعوله، لأن ترتب الأثر على الشىء يكون بجعل الشارع تأسيساً أو تقريراً، إذ لولا جعله كذلك، لكان الأصل فىها الفساد، ففسادها هنا عبارة عن عدم ترتب أثر شرعى على تلك المعامله.

نعم، الصّحه فى الموارد الخاصّه والمصاديق الخارجيه ليست إلّا- لأجل انطباقها مع ما هو المجعول سبباً وعدمه، فليس هذا مجعولاً، لضروره أنّ اتّصاف المأتى به بالوجوب أو الحرمة أو غيرهما، ليس إلّا لانطباقه لما هو الواجب أو الحرام.

أقول: اعترض على ما التزم به المحقّق صاحب «الكفايه» أكثر المتأخّرين من المحقّق النائينى والطباطبائى والسيد الحكيم والفيروزآبادى والعلامة البجنوردى والمحقّق الخمينى وغيرهم، وهو الأقوى، اعترضوا بأنّ الصّحه والفساد من الأمور الاعتباريه والانتزاعيه التى ينتزع من تطابق المأتى به مع المأمور به وعدمه، ويعدّان وصفاً لحال ما فى الخارج لا بلحاظ العنوان إذ هو لا يتّصف بذلك، إذ الخارج هو الذى يطلق عليه أنّه صحيح بما أنّه مطابق للمأمور به، أو فاسد فى صورته خلافه، بلا فرق فى ذلك بين كون المتعلّق من العبادات أو المعاملات، وبين ما لو كانت المطابقه للمأمور به بالأمر الظاهرى أو الاضطرارى، أو بين كون المطابقه مع الأمر الواقعى الأوّلى دون العناوين الكلّيه، حتّى يقال إنّّه يوصف بكونه صحيحاً أو فاسداً، وإن كان المحقّق النائينى وافق المحقّق الخراسانى فى صورته الشكّ وجعل الصّحه والفساد فيه مجعولاً شرعياً، إلّا أنّه موهون بما قد عرفت من كونهما اعتبارياً مطلقاً، كما لا يخفى.

ثم إنّه قد ظهر ممّا ذكرنا أنّ التقابل بين الصّحّه والفساد فى باب العبادات والمعاملات يكون من تقابل العدم والملكه، ويجرى فيما يكون قابلاً لتّصافه بالصّحّه عند وجود شرائطه وأجزائه وفقدان موانعه، وبالتالي فلا يكون هذا إلاّ فى المركّبات المخترعه، والماهيات الشرعيّه أو العرفيه التى هى ذات أجزاء وشرائط، دون البسائط حيث يكون أمرها دائراً بين الوجود والصّحّه والعدم، وغير قابل للتّصاف بهما أصلاً، كما أنّ حكم المركّبات التى أخذت موضوعاً للأحكام يكون كذلك، مثل أنّ الشارع جعل حكم وجوب الحج للعاقل البالغ المستطيع، فمع ذلك لا يتّصف هذا الموضوع بالصّحّه والفساد كما لا يخفى.

الأمر السابع: ادّعى المحقّق القمى رحمه الله أنّ البحث عن اقتضاء النهى الفساد وعدمه لا يكون إلاّ فيما ثبت مقتضى للصّحّه لولا النهى من عموم أو إطلاق، بحيث كان صحيحاً لولا النهى، لاندراجه تحت إطلاق ذلك الدليل، سواءً فى العباده أو المعامله، وإلاّ لما كان للنزاع ثمره حيث لا يترتّب على البحث عن اقتضاء النهى الفساد وعدمه ثمره مهمّه تستحقّ هذا البحث، لأنّ الأصل يقتضى الفساد، سواءً فى العباده أو المعامله.

وأجاب المحقّق النائينى: - وتبعه تلميذه العلامة البجنوردى - بقوله:

(إنّ البحث يصحّ مع ذلك ولو لم يكن لنا دليل من عموم أو إطلاق يقتضى الصّحّه لولا النهى، بل كان المتعلّق مشكوك الصّحّه والفساد من جهه الشبهه الحكميه أو الشبهه المفهوميه، وكان الأصل العملى فيه يقتضى الفساد، مثلاً لو كان صوم الوصال أو المقامره مشكوك الصّحّه والفساد، من جهه عدم الدليل، أو تعارض الدليلين، أو غير ذلك من أسباب الشكّ، فلا إشكال فى أنّ الأصل عند

الشكّ في ذلك هو الفساد، لأصالة عدم مشروعيته صوم الوصال، وأصالة عدم ترتّب الأثرين النقل والانتقال في المقامرة، إذا فرض أنّ «أوفوا بالعقود» لا يعمّ المقامرة وعمومات الصوم لا تشمل مثله، ولكن مع ذلك لو تعلّق النهى بالصوم وبالمقامرة كان للبحث عن اقتضاء هذا النهى للفساد مجال، وأثره يكون في إثبات كون الفساد مستنداً إلى الدليل الاجتهادى الحاكم على الأصل العملى، وإلا كان موافقاً له في المؤدّى كما تحقّق في محلّه (١)، انتهى كلامه.

أقول: ولا يخفى ما في كلامهما من الوهن، لوضوح أنّ إثبات كون الفساد فيه مستنداً إلى الأصل العملى أو إلى الدليل الاجتهادى ليس أثراً وثمره مهمّة قابله لأن يترتب عليها البحث إلاّ أثراً علمياً لا عملياً الذى هو العمده فى المباحث، وإلا فلا نقاش فى أنّ مثل المحقّق القمى قدس سره يعلم بهذه الثمره قطعاً.

فالأولى أن يُقال: بأنّ ما قاله المحقّق القمى متين غايته، إلاّ أنّه ينبغي أن يضاف إلى ما قاله (من وجود مقتضى للصحة من دليل عام أو إطلاق) عبارته: أو أصل عملى يقتضى ذلك، وأمّا ما لا يكون شيئاً منهما لولا النهى، بل كان مقتضى الأصل هو الفساد فيه، فإنّه لا ثمره للنزاع فيها.

أقول: وحيث بلغ الكلام إلى هنا ينبغي الإشارة إلى أنّه قد وقع الخلاف أيضاً بين الأعلام فى أنّ الأصل العملى فى جميع الموارد هو الفساد، أو يتفاوت كما سنذكره إن شاء الله فى الأمر اللاحق نقلاً عن صاحب «عنايه الأصول» بالمخالفه فيه، فليتأمل، فيصحّ البحث حينئذٍ كما قاله المحقّق النائينى قدس سره لا لأجل ما ذكرناه

المحققان كما لا يخفى .

الأمر الثامن: قال صاحب الكفاية: (إنه لا أصل في المسألة يعول عليه لو شك في دلاله النهى على الفساد. نعم، لو كان الأصل في القرعه الفساد لو لم يكن هناك إطلاق أو عموم يقتضى الصحه في المعامله، وأما العباده فكذلك، لعدم الأمر بها مع النهى عنها كما لا يخفى)(١). انتهى كلامه.

أقول: إن هنا ثلاثة دعاوى :

الأولى: عدم وجود أصل يقتضى شيئاً من الفساد أو غيره في المسألة الأصوليه، والبحث يقع حينئذٍ عن صحه هذه الدعوى وعدمها، فيما لو شكنا فيهما بعد الفراغ عن عدم وجود دليل قطعى يدل على الفساد أو على عدمه.

والظاهر أنه مورد قبول الأعلام ولم نجد من خالف في ذلك، بل صرحوا بفقدان الأصل في المسألة الأصوليه، سواءً اعتبرنا الاقتضاء أو الكشف من الدلاله اللفظيه أو من الملازمات العقليه.

فأما الأولى: فلعدم العلم بالحاله السابقه؛ لأن النهى قبل وضعه لم يكن دالاً على الفساد، لعدم تركيب الحروف بعضها مع بعض، فبعد الوضع والتركيب نشك في انقلابه، فلا حاله سابقه للحروف المقطعه يقتضى الفساد، حتى تتمكن من استصحابها في الفتره المشكوكه، لو لم نقل بقيام خلافها من جهه عدم الدلاله وجريان أصاله العدم الأزلى بنحو السالبه المحصيه له والانتفاء بانتفاء الموضوع.

مضافاً إلى أنه ليس بأمر شرعى ولا فى حكم موضوع شرعى حتى يعمل به، كما لا يخفى.

هذا بالنسبه إلى الدلاله اللفظيه.

وأما الكلام بالنسبه إلى الملازمات العقليه: فهي أيضاً لا أصل هنا يُعتمد عليه، لعدم وجود حاله سابقه معلومه حتى يستصحب، أى لم يكن لنا حاله سابقه كان وجود النهى كاشفاً عن الفساد بالملازمه أو عدمه كذلك، حتى نستطيع من استصحابه إلى زمان الشك، سواء قلنا بأن وجود الملازمه إن كانت أو عدمها إن لم تكن، تكون أزليه وليس بحادث - كما عليه بعض الأعلام - أو لم تكن أزليه بتحققها عند تحقق المتلازمين، لأن قبل تحققهما - أى النهى والفساد - وإن لم تكن الملازمه موجوده بنحو السلب التحصيلي، لكن استصحابه لا يعد مؤثراً إلا بناءً على الأصل، أى إذا كانت موجوده فيمكن من خلاله إثبات الفساد، لكنّه أثر عقلي مترتب عليه لا- أثر شرعي ليكون حجّه، كما لا- يمكن إثبات الحكم عن طريق كان الناقصه، لأن جريانه يتوقف على معلوميه وجودها في السابق، وهو مفقود في المقام.

مضافاً إلى ما عرفت من أنه لو سلّمنا جريان هذا الاستصحاب، فإنه لا يكون مفيداً وحجّه، لأنه حجّه فيما يكون أثر المستصحب أثراً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي، وكلاهما مفقودان في المقام كما لا يخفى.

هذا كلّ حال الأصل بالنسبه إلى المسأله الأصوليه .

وأما الكلام بالنسبه إلى المسأله الفرعيه: فلا بدّ أولاً من ملاحظه أنّ مورد البحث والكلام إنّما هو في مورد قد تعلق النهى بنفس العباده والمعامله لا بخصوصيه من خصوصياتهما، حتى يستلزم ويؤدى وجود المانع إلى البطلان كما ورد التصريح بذلك في كلام المحقق النائيني حيث قال: (وأما بالنسبه إلى المسأله

الفرعيه المستنتجه عن المسأله الأصوليه، ففي العبادات يرجع الشكّ فيها إلى الشكّ في المانعیه، لأنّ الشكّ في اقتضاء النهي في الفساد، يستتبع الشكّ في مانعيه المنهيّ عنه عن العباده، ويندرج في مسأله الأقلّ والأكثر الارتباطيين، ويكون المرجع هو البراءه فيها أو الاشتغال كلّ على مسلكه، هذا إذا كان هناك أمر بالعباده مع قطع النظر عن النهي.

وأما لو لم يكن أمر بها، فالشكّ في اقتضاء النهي في الفساد يوجب الشكّ في مشروعيه العباده، والأصل يقتضى عدم المشروعيه، فتأمل (١). انتهى كلامه.

ومثله في التصريح به صاحب «عنايه الأصول» حيث التزم بذلك حتّى في المعاملات فضلاً عن العبادات.

أقول: هذا الالتزام ممنوع، لوضوح أنّ البحث يدور في المقام عمّا إذا كان النهي قد تعلق بنفس العباده والمعامله، وبرغم ذلك نبحث عن أنّ الأصل فيه هل يقتضى الفساد أم لا، ولعلّ لذلك عدل مقرّر المحقّق المذكور عن الدعوى وعلّق على كلام المحقّق في نفس الصفحه بقوله:

(وقد أطلق شيخنا الأستاذ مدّ ظله القول باندرج المقام في مسأله دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر، ولكن ينبغي التفصيل بين ما إذا تعلق النهي بنفس العباده، وبين ما إذا تعلق بجزئها أو بشرطها، فإنّه لو تعلق بنفس العباده لا يرجع الشكّ إلى الشكّ في المانعیه، لاقتضاء النهي حرمة العباده على كلّ حال، وإن شكّ في اقتضائه الفساد، ومع حرمة العباده لا يمكن تصحيحها، إذ ليس هناك شيء وراء العباده تعلق النهي به يشكك في مانعيته حتّى ينفي بالأصل)، انتهى كلامه.

والتحقيق: إذا عرفت مورد النزاع والبحث فنقول:

أمّا النهى فى العباده إن كان فى مورد يكشف ويحرز وجود الملائك لنفس العباده، وكان رجحانها الذاتى موجوده فى حال وجود النهى، غايه الأمر رفع اليد عنها لأجل مزاحمتها مع الأهم، ففى ذلك يمكن القول بصحّه العباده حتّى مع النهى لو لم نقل بلزوم قصد امتثال الأمر فى صحّه العباده كما اختاره صاحب «الجواهر»، بل أجزنا وحكمنا باكتفاء قصد وجود الملائك - بل ومع وجوده ولو لم يقصده - فى صحّه العباده كما هو الأقوى عندنا، فحينئذٍ تكون العباده هنا صحيحه، ولو كانت منهيّاً عنها.

هذا كما فى باب التراحم للأهمّ والمهمّ نظير مزاحمه الصلاه للإزاله التى صارت منهيّاً عنها بواسطه كونها ضدّاً للإزاله.

وأما ما لو لم يكن الأمر كذلك، بل قد تعلّق النهى بنفس العباده من دون وجود مزاحمه فى البين، ولم نحرز وجود الملائك فى مثله، فالحكم حينئذٍ هو الفساد، فحينئذٍ لو شكّ فى مورد من موارد النهى المتعلّق للعباده هل هو من قبيل القسم الأوّل أو أنّه من قبيل القسم الثانى، فالأصل الجارى حينئذٍ هو الفساد، لأنّ شرط صحّه العباده هو إحراز وجود الأمر أو الملائك، فإذا شكّ فى وجودهما، فالأصل يقتضى الاشتغال، لأنّ الذمّه مشغوله قطعاً والفراغ مشكوك فالأصل الاشتغال.

نعم، لو أحرزنا الملائك، ومع ذلك شككنا فيه من جهه أنّ النهى هل يقتضى الفساد أم لا، فالأصل هنا الصحّه، لأنّ الشكّ يرجع حينئذٍ إلى الشكّ فى مانعيّه هذا النهى عن صحّه العباده، فالأصل البراءه عن المانعيّه، ولا مانع من جواز التمسك

بهذا الأصل قطعاً، وبذلك يمكن أن ندافع عن كلام المحقق النائيني قدس سره بأنه لعل ذلك أراد من الشك في المانع في كلامه السابق، لا أن يكون المراد منه هو النهي المتعلق بخصوصية خارجه عن العبادة، وهو غير بعيد وإن كان لا يمكن تصحيح ما ورد في كلمات غيره من المحققين.

وكيف كان، فإن الأصل حينئذ هو الصحة، إن التزمنا بجريان البراءة في الأقل والأكثر الارتباطي، وإلا فإن المرجع هو الاشتغال، كما لا يخفى.

هذا كله في النهي عن العبادات.

وأما النهي المتعلق بالمعاملات: فالظاهر أن الأصل فيها هو الفساد كما في «الكفايه»، لأن الأصل هو عدم ترتب الأثر على المعاملة، وعدم حصول النقل والانتقال في المعاملة المنهي عنها، إلا إذا كان هنا دليل من عموم وإطلاق يمكن الرجوع إليهما عند الشك، حيث أنه مقدم على الأصل.

هذا إذا كان النهي متوجهاً إلى نفس المعاملة.

وأما إذا شك في صحة المعاملة من جهة فقدان جزء أو شرط أو وجود مانع، فهو أمر آخر غير مربوط بالبحث هنا كما لا يخفى.

الأمر التاسع: إن متعلق النهي في العبادة يتصور على صور مختلفه:

الصورة الأولى: تارة تكون العبادة بنفسها منهيّاً عنها كنهى الحائض عن الصلاة، والنهي عن صوم العيدين، حيث إن النهي لا يكون إلا لوجود مفسده في نفس العمل، فلا إشكال في دخوله في محل النزاع.

الصورة الثانية: يكون النهي عن العبادة بلحاظ النهي عن جزئها، كالنهي عن قراءة العزائم في الصلاة الواجبه، ففي «الكفايه»: (أنه أيضاً داخل في محلّ

النزاع، لأنّ جزء العبادة عباده، إلّا- أنّ بطلان الجزء لا يوجب بطلان العبادة إلّا مع الاقتصار عليه، لا مع الإتيان بغيره ممّا لا نهى عنه، إلّا أن يستلزم محذوراً آخر كالقرآن بين السورتين مثلاً أو فوت الموالاه بتوسّط الجزء المنهى عنه).

وقد أورد عليه: بأنّ جزء العبادة من حيث أنّه جزء لا ينطبق عليه حدّ العبادة الذي ذكره بأحد شقّيه، بل البطلان طارئ من جهة أنّ تعلق النهى يوجب مبعوضيه المركّب المشتمل على جزء مبعوض لا يكون محبوباً، ولذلك لا يمكن عدّه عباده.

أقول: ويرد عليه:

أولاً: بأنّ الكلّي عين أجزائه، فإذا كان الأمر المتعلّق بالكلّ عبادياً، فتكون أجزائه أيضاً كذلك، لأنّ قصد القربه المتعلّق بالكلّ يعدّ بمنزله قصد القربه لأجزائه أيضاً.

وثانياً: أنّ الجزء في ضمن الكلّ موجود بوجودٍ مندكّ غير مستقلّ، فوجوده كحكمه تابع لوجود الكلّ وحكمه.

وأما الشقّ الثاني فيعدّ كالتعليل للوجه الأوّل، أي لماذا إذا كان الكلّ عباده كان جزئه كذلك.

وجوابه: ما عرفت بأنّ الجزء في ضمن الكلّ... إلى آخره، فهذا الاعتراض غير وارد عليه.

قال المحقّق الحكيم: في معرض ردّه على صاحب «الكفايه» :

(بأنّ التعليل لفساد العبادة بدخول ذلك في محلّ النزاع مخدوش، لأنّ كلّ ما يمكن أن يتّصف بالصحّه والفساد، وإن لم يكن عباده، داخل في محلّ النزاع،

وليس النزاع مختصاً بالنهاى عن العباده، فتأمل(١).

أقول: لكن الإنصاف عدم ورود هذا الإشكال، لما قد عرفت فى ما سبق أنّ محلّ النزاع ليس إلاّ فيما كان النهى متعلّقاً بنفس العباده لا بأمر غيرها، ولا بكلّ شىء قابل للاتّصاف بالصّحّه والفساد، فإنّ أريد إسراء النهى المتوجّه إلى الجزء والمفسد له إلى مجموع العباده، فإنّه لا- يمكن إلاّ- أن يُقال بأنّه لو سلّمنا كون النهى عن الجزء فى العباده هو نهى عن نفس العباده جاز الحكم بفسادها، وأمّا إن لم يكن كذلك، فلا يكون داخلًا فى محلّ النزاع لما ذكرنا من الوجه.

نعم، يرد عليه بأنّ صاحب «الكفايه» قد سلّم فى الجزء المنهى - الذى يصير باطلاً من خلال توجّه النهى إليه - أنّه يبطل العباده فى صورته الاقتصار عليه، يعنى بأنّ يأتى سورة العزائم فى الصلاه بدل سورة التوحيد مثلاً، ولم يأت بسوره أخرى غيرها.

مع أنّه مخدوش أيضاً، لأنّ البطلان العباده حينئذٍ لا علاقته له حينئذٍ بالنهى الذى هو مورد البحث، بل علّه البطلان حينئذٍ فقدان الجزء الواجب فى الصلاه، كما أنّ البطلان فى صورته عدم الاقتصار لو قلنا به، كان لأجل وجود المانع فيها، وهو قراءه سوره العزيمه، نظير ما لو أقام صلاته فى ثوب مصنوع من وِبَر ما لا يؤكل لحمه، حيث لا يكون البطلان مستنداً إلى النهى عن العباده بنفسها كما لا- يخفى، فدخول هذا القسم فى محلّ النزاع مشكل، وإلاّ- يلزم توسعه البحث لبعض أقسام بطلان العباده لأُمور أُخرى، من الشرط المنهى والوصف كذلك، مع أنّ الخصم غير

ملتزم بذلك .

الصورة الثالثة: وهي ما لو تعلّق النهى بشرط العبادة الخارج عنها.

الترمّ المحقّق صاحب «الكفايه» في هذه الصورة أنّه (لا يكون حرمه الشرط والنهى عنه موجباً لفساد العبادة، إلاّ فيما كان الشرط بنفسه عباده، كى يكون حرمة موجباً لفساده، المستلزم لفساد المشروط به، كالطهارات الثلاث إذا أُريد تحصيلها من الماء والتراب المغصوب، حيث تصير فاسده وباطله، فبطلانها يوجب بطلان العبادة المشروط بها، هذا بخلاف ما لو لم يكن عباده كالستر بالحريز مثلاً، حيث يكون منهياً عنه وحرماً ولا يكون فاسداً لكونه توصلياً) (١).

أقول: ولكنّه لا يخلو عن إشكال أيضاً، لأنّه :

لو أراد بأنّ الشرط المنهى عنه إذا كان عباده يوجب بطلانها، فبطلانها يوجب بطلان العبادة، ولأجل ذلك يعدّ داخلاً فى محلّ النزاع.

قلنا: بأنّ الفساد المتوجّه للعبادة ليس بواسطة وجود النهى للعبادة، بل كان من جهه أنّ العبادة وهى الصلاة قد فقدت شرطها وهى الطهارة، فلا إشكال فى أنّ المشروط من دون الشرط يعدّ فاسداً، وهو لا يكون فى خصوص الطهارة، بل الستر المنهى عنه فى الصلاة وهو الحريز أيضاً يكون حاله كذلك بالنسبه إلى الصلاة، لأنّ الإتيان بالستر التضمّن للحريز، يوجب أن تكون الصلاة فاقده لشرطها وهو الستر الخالى عن الحريز الممنوع لبسه للرجال، فالفساد هنا مستند إلى فقد وجود الشرط، أو تحقّق المانع إن قلنا بكون الحريز مانعاً لا عدمه شرطاً

١- كفايه الأصول: ج ١ / ١٨٥ ط مؤسسه آل البيت .

كما لا يخفى.

وإن أراد في مثل الشرط الذى كان عباده ووقع النهى عليه، ملاحظه حال نفس الشرط من جهه كونه منهيًا عنه، ويوجب النهى الفساد إن كان عباده، لا فساد المشروط به .

فله وجه، إلا- أنه ليس قسمًا آخر غير القسم الأول من الأقسام المذكوره فى كلامه، مع أن ظاهر كلامه عدّه قسمًا ثالثًا من متعلقات النهى، بلحاظ حال شرطيه العباده وهى الصلاه لا بلحاظ حال نفسه.

الصوره الرابعه: ما كان النهى متعلقًا بالوصف الملازم للعباده كالجهر والإخفات فى القراءه.

الترم المحقق الخراسانى صاحب «الكفايه» بأن النهى عن الوصف الملازم مساوقًا للنهى عن الموصوف، أى النهى عن الجهر عباره عن النهى عن نفس القراءه الملازم له، وعلله باستحاله كون القراءه التى يجهر بها مأمورًا بها مع كون الجهر بها منهيًا عنه فعلاً.

هذا بخلاف ما لو كان الوصف مفارقًا - كالغصبيه - لأكوان الصلاه المنفكّه عنها، الذى هو القسم الخامس من الأقسام، حيث لا يكون النهى عن الوصف ساريًا إلى الموصوف إلا فيما إذا اتحد معه وجودًا، بناءً على امتناع الاجتماع، وأما بناءً على الجواز فلا يسرى إليه كما عرفت فى المسأله السابقه.

أقول: ويرد عليه:

أولاً: بأن المتلازمين لا يستلزمان من حيث الحكم، كما قرره بنفسه واعترف فى ما سبق مرارًا، وقال إذا تعلق حكمٌ بملازم لما استلزم ذلك تعلق مثل هذا

الحكم لملازم آخر، فإذا صار أحدهما حراماً فإنه لا يوجب حرمة الآخر.

نعم التزم بأنه لا بد أن لا- يتّصف بحكم متضادّ للحكم الواقع على ملازمه فكيف التزم هنا بأنّ تعلق الحرمة بالجهر يوجب كون القراءة محرّمة.

نعم، لا يمكن أن يكون مأموراً بها فيما إذا اعتبرنا عدم كونها مأموراً بها أعمّ من أن تكون محرّمة أم لا .

وثانياً: قد عرفت أنّه على فرض تسليم السرايه، وكون القراءة محرّمة، تصبح حكمها حكم فاقده الجزء لو اكتفى بها، إن قلنا بعدم جواز الإتيان بمثل هذه القراءة باعتبار أنّها جزءاً للعبادة والاقتصار عليها.

أو حكم من زاد في صلاته لو لم يكتف بها وأتى بقراءة أخرى غيرها، لو لم يترتب عليها محذوراً آخر ممّا ذكرناه في المسأله السابقه من تفويت الموالاه أو القران بين السورتين أو غيرهما.

فالأولى عندنا اعتبار النزاع منحصراً فيما إذا كان النهى متعلقاً بنفس العباده، فيلاحظ أنّه يقتضى الفساد من غير فرق بين كون العباده عباره عن مركّب شرعى ومخترعه من مجموعه من الأجزاء والشرائط، أو أنّها تعدّ شيئاً واحداً من دون ملاحظه تركيبها أو كونها شرطاً لعباده أخرى أم لا، بل ينظر إلى نفسها من حيث هى عباده إذا تعلق بها النهى، فليتأمل.

وثالثاً: بأنّ النهى عن الوصف اللازم ليس معناه إلا- ما لا- يمكن سلب الوصف عنه مع بقاء موصوفه، كلزوم الجهر للقراءه الخارجيه حيث أنّ معدوميه وصف الجهر لمثل هذه القراءه لا يتحقّق إلاّ بانعدام شخص القراءه، حيث ينعدم معها وصفها، وإلاّ أمكن إيجادها في صنف آخر، لا أن يكون المراد ما لا مندوحه في

البين بحيث يلزم الموصوف للوصف في جميع الحالات، لوضوح استحاله تعلق الأمر بشيء كان وصفه الذي لا ينفك عنه منهياً عنه، فيصير المقام حينئذٍ من أفراد باب اجتماع الأمر والنهي، حيث قد تعلق الأمر بالقراءة مثلاً. والنهي عن الوصف المعين، فالفساد المفروض وجوده حينئذٍ ليس من باب تعلق النهي به، بل من جهة منع كون المتعبد مقرباً، أو من جهة انتفاء وصف في الصلاة، وهما خارجان عن مورد البحث كما لا يخفى.

في اقتضاء النهي الفساد وعدمه

وبالجملة: إذا عرفت الحال في الوصف اللانزم غير المفارق، ففي المفارق يكون الكلام فيه أفحش وأبين، من جهة عدم كون الفساد مستنداً إلى النهي كلما كان وجهه شيء آخر غير ما نحن بصدده، وأولى من ذلك بعدم الفساد إن كان النهي متعلقاً بشيء خارج عن عبارته وواقع فيها من ملازمه بينهما في الوجود إلا بصوره الاتفاق، وهو كما في النهي عن النظر إلى الأجنبية في حال الصلاة، فلا وجه للقول بفساد العبادة بهذا النهي، كما لا يخفى.

أقول: إذا وقفت على ما مهّدناه وقّرناه من المقدمات التسعة، فالكلام في اقتضاء النهي الفساد وعدمه يقع في مقامين:

(١) في حكم النهي المتعلق بالعبادة.

(٢) في حكم النهي المتعلق بالمعاملة.

أمّا المقام الأول: فالبحث فيه يقع في موردين:

(١) فيما إذا تعلق النهي بنفس العبادة.

(٢) فيما إذا تعلق بغيرها من الجزء أو الشرط أو الوصف بأقسامه.

وأمّا المورد الأول: وهو في تعلق النهي بالعبادة بذاتها، وهو أيضاً

على قسمين:

(١) ما يحرز فيه نوع نهيه من كونه تحريمياً أو تنزيهياً أو تشريعياً أو غيرياً تبعياً أو إرشادياً.

(٢) ما لا يحرز فيه ذلك، بل يشكّ في أنه أيّ قسم منها.

فأما الكلام في الأوّل: فقد عرفت أنّه يكون على خمسة أقسام، فلا بدّ أن ينظر في كلّ واحد من الخمسة، بل قد يدعى - كما عن «نهاية الأفكار» - أزيد من ذلك، من ملاحظه الجبهه التي بواسطتها صدر النهي من كونه في مقام دفع توهم الوجوب الفعلي، أو المشروعيه الفعلية، أو المشروعيه الاقتضائية.

أقول: ولكن الإنصاف إمكان إدخال جميع هذه الوجوه في قسم الإرشاد، لأنّ ما يتعلّق به الإرشاد بواسطه النهي، يمكن أن يكون أحد هذه الأمور أو غيرها:

من الإرشاد بعدم وجود الملاك في المتعلّق .

أو من جهه اقتران ملاكها بالمانع، كالنهي عن التكتّف والتأمين في القراءه.

أو من جهه كونه مخالفاً لغيره، كالنهي عن إيقاع الصلاه في الصلاه .

إلى غير ذلك من الوجوه، ففي قسم الإرشاد يمكن ملاحظه حال هذه الأمور .

وكيف كان، فالمهمّ البحث في الأقسام الخمسه من النهي، فنقول:

فأما القسم الأوّل: هو ما لو أحرز كون النهي تحريمياً بالحرمة الذاتية، كالنهي المتعلّق بالحايض من جهه الصلاه، والنهي عن صوم العيدين، وصوم الوصال، وغيرها من العباديات المحرّمه، بما قد عرفت في إحدى المقدمات بأنّ عباديتها كانت لولا تعلّق النهي بها، وكان الفساد مستنداً إلى الدليل الاجتهادي، وهو النهي

لا الأصل، فيقع البحث عن أنّ هذا النهي هل يقتضى فساد العباده أم لا؟ فى المسأله قولان أو ثلاثه أقوال:

القول الأول: هو القول بالفساد كما عليه المشهور من القدماء والمتأخرين، كالشيخ وصاحب «الكفايه» وصاحب «فوائد الأصول» و«تهذيب الأصول» و«منتهى الأصول» و«حقايق الأصول» و«عنايه الأصول» و«نهايه الدرايه» و«نهايه الأصول»، وهذا هو الأقوى عندنا كما سيأتى إن شاء الله تعالى.

القول الثانى: قولٌ بعدم اقتضائه للفساد لا بوجوده الواقعى ولا بوجوده العلمى، إلا أن يكون الإخلال من جهه فقد قصد القربه فى العلمى بينهما، فيما إذا لم يتمش منه قصد القربه، فالبطلان مستند إليه لا- إلى النهى، وهو مختار المحقق العراقى فى «نهايه الأفكار».

القول الثالث: قول بالتفصيل بين :

أن يكون النهى قد تعلق بالخصوصيّه المنضمّه للفرد المحرّم، مع كون جهه أصل الطبيعه وذاتها محبوبه، فلا يقتضى الفساد.

وبين ما إذا تعلق النهى بنفس الطبيعه المتقيده مع تلك الخصوصيّه المحرّمه، فإنه يقتضى الفساد، لعدم إمكان فرض وجود الطبيعه من دون تقييد ذات مصلحه توجب المطلوبيّه، والطبيعه المقيده بقيد خاصّ ذات مفسده توجب المبعوضيّه.

أقول: ولكن الإنصاف أنّه ليس مخالفاً للمشهور، لأنّ الظاهر أنّه أراد بيان الفرق بين ما لو كان متعلق النهى هو نفس العباده، لكون الخصوصيّه الموجهه لذلك كانت من ذات العباده، أى من جهه ذات الطبيعه كانت مبعوضه، فهو كالحائض ونحوها، وبين ما لو لم يكن كذلك، بل كان النهى عن العباده بواسطه اتحاد شىء

مبغوض معه، كالغصبيّ مثلاً- حيث أنّه قد جعل ذلك من باب اجتماع الأمر والنهي، من كفايه تعدّد الجبهه في رفع المحذور. وكيف كان فالمسأله ذات قولين والتفصيل المذكور ممنوع.

بيان اقتضاء النهي التحريمي المولوي: إذا كان النهي التحريمي نهياً مولوياً فإنه يدلّ على الفساد بالضروره، ولو من جهه كونه كاشفاً عن ذلك، لأنّه من الواضح أنّ الأحكام عندنا تابعه للمصالح والمفاسد النفس الأمريّه، بمعنى أنّ كلّ شيء فيه مصلحة تامّه ملزمه يتعيّن فيه الوجوب، وكل ما يكون فيه مفسده تامّه ملزمه تتعلّق به الحرمة، والكاشف عن ذلك هو الأوامر والنواهي إذ لا طريق لنا لتحصيل الملاكات الواقعيّه إلاّ بهذا السبيل، ففي كلّ شيء فيه أمر نكشف عن وجود المصلحه والمحبوبيّه والرجحان الذاتى، كما يكشف النهي عن وجود المفسده والمبغوضيه الذاتيه، بلا فرق فيه بين التوضيحيات والتعبديات، فعلى هذا مع تعلّق النهي من ناحيه الشارع بالصلاه في حال الحيض، والصوم في يوم العيد وصوم الوصال، تكشف أنّ متعلّق كلّ من الصلاه والصوم في هذا القسم منهما يكون مشتملاً على المفسده الملزمه والمبغوضيه الذاتيه.

فهذا الكاشف بعد الوصول إلينا، يلاحظ مع ذلك المتعلّق:

تارة: لا يكون قبل ذلك إطلاق ولا عموم يشمل المورد بإطلاقه وعمومه، فلا إشكال حينئذٍ أنّ النهي الكاشف عن المبغوضيه والمفسده يوجب الفساد في مثل العبادات، مع فرض أنّ الشيء الذى لا بدّ أن يصير عباده محتاج إلى قصد القربه وإمكان التقرب به، فإذا فرض كون الشيء ذا مفسده ومبغداً بحسب ذاته، فلا يمكن أن يكون مقرباً وذا محبوبيه، مضافاً إلى عدم وجود كاشف للمحبوبيّه

على الفرض.

فدلالة النهى على الفساد فى هذا التقدير يكون من جهه كاشفيته عن وجود المفسده والمبغوضيه، فالعقل يحكم حينئذٍ بفساده كما عرفت.

وأخرى: ما إذا تعلّق النهى بشيء، كان الإطلاق أو العموم الشامل للمورد موجوداً، كما هو الغالب فى بعض العبادات كما فى الصلاه والصوم حيث أنّ الآيات الدالّه بالعموم والإطلاق على إيجاب الصلاه والصوم للمكلفين نظير قوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» و«كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ» ونظائرهما، فهذه الأدلّه بحسب إطلاقها تكون كاشفه عن وجود المصلحه والمنفعه والمحبوبيه فى متعلقاتها، ومنها الحايض وصوم العيدين، فإذا فرض ورود النهى بالخصوص فى بعض الأفراد كالحايض لابدّ أن يجرى فيهما قاعده أصوليه من التخصيص والتقييد، ومقتضاه إخراج تلك الموارد عن عموم الدليل وإطلاقه، فيصير الكاشف حينئذٍ هو النهى الذى قد عرفت مقتضاه، وليس الأمر حينئذٍ لنا طريقاً للكاشفيته عن وجود المصلحه والمنفعه.

هذا إذا فرض عقلاً عدم إمكان حفظ إطلاقيه الإطلاق وعموميه العموم، لشمولهما للمورد، مع حفظ دلالة النهى الكاشف للمفسده، وهذا لا يكون إلاّ من جهه أنّه لا يمكن أن يكون شيئاً واحداً ذاتاً وجههً مشتملاً على مصلحه ملزمه ومفسده كذلك، بل:

إمّا أن يكون المورد فقط فيه المصلحه الملزمه والمحبوبيه الذاتيه، فيلزم طرد النهى من رأسه، وهو لا يجوز على الفرض، مع أنّه مستحيل من المولى الحكيم أن ينهى عن شيء فيه مصلحه لازمه ومحبوبيه راجحه بلا مزاحمه.

أو يكون المورد فيه المفسده الملزمه والمبغوضيه فقط، فلا بدّ من رفع اليد عن إطلاق الدليل وتقييده وتخصيصه، وهو أمرٌ حسن ومطلوب من دون لزوم محذور فيه عرفاً وعلماً.

أو يكون المورد فيه كلتا الجهتين من المصلحه والمفسده، إن أجزنا ذلك والترمنا بإمكان أن يكون شيء واحد ذا مصلحه ملزمه ومفسده كذلك، فلا بدّ أن يفرض كون المفسده غالبه على المصلحه، بحيث تصبح المفسده موجباً لرجحان النهى نظير التحريم عن الخمر والميسر، مع كونهما ذا منفعة، كما هو صريح قوله تعالى: «أَقْلُ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا» (١) وقلنا بمثل ذلك في صلاه الحايض مثلاً بأن فيها أيضاً مصلحه كصلاه ساير الناس، إلا أنّ حال وجود الحيض للمرأة حالٌ فيها مفسده شديده، لا يرضى سبحانه وتعالى أن تتقرّب فيها المرأة فهي حاله مبغوضه له سبحانه وتعالى، فلازم هذا التقديم والغلبه، هو الحكم بالفساد إذ بالكواشف الواصله إلينا بحسب فهم العرف والعقلاء نحكم بذلك، وليس المقصود من كون النهى يقتضى الفساد فى العبادات إلا هذا المعنى.

أقول: ثبت من خلال ما ذكرناه تفصيلاً الخدشه فى كلام المحقق العراقى فى «نهايه الأفكار» حيث التزم بما خلاصته:

(إنّ النهى فى العباده لا- يقتضى الفساد إلا- من جهه الإخلال بالقربه الموقوفه بالعلم بالنهى، وإلا فمن جهه فقدانها للملاك والمصلحه لا دلالة عليه بوجه من الوجوه، لأنّه لا يدلّ النهى إلا على قيام المفسده فى متعلّقه، لا على عدم وجود

المصلحة والملاك (١)، انتهى.

وجه المناقشه: أننا نسلّم بعدم دلالة النهى بنفسه إلاّ على وجود المفسده فى متعلّقه، إلاّ أنّه إذا فرض فيما لا دليل على وجود مصلحة ملزمه فيه ففساده واضح، لأنّ ما فيه المفسده والمبغوضيّة لا يمكن أن يتقرّب به المكلف إليه تعالى، حتّى ولو فرض إمكان صدور قصد القرّبه منه، إن قلنا بإمكانه مع علمه بذلك.

لكن إذا أراد ذلك فيما دلّ الدليل على وجود مصلحة فيه، فقد عرفت ما فيه فى الجواب الثانى من لزوم كون المفسده غالبه على المصلحة احترازاً عن القول بلغويّه عمل الحكيم الممنوع عليه تعالى، فليس معنى الفساد إلاّ هذا.

وأما قوله رحمه الله: (النهى بوجوده الواقعى لا يقتضى الفساد، بل بوجوده العملى من جهة فقد قصد القرّبه).

ففيه: أنّ النهى الواصل إلى المكلف بواسطة الأدلّه، يكون كاشفاً وطريقاً إلى الواقع، وهو حجّه عليه، ما لم ينكشف له الخلاف، ويترتب عليه أثر النهى الواقعى إذ ليس لنا غير هذا طريقاً إلى الأحكام الواقعيّه، غايه الأمر أنّه حجّه ولو كان فى الواقع خطأ، باعتبار أنّ الحجّيه هنا تكون بمعنى المعدّريه عن ترك ما هو الواجب، وفعل ما هو الحرام، وتفصيله موكول إلى محلّه.

هذا كلّه فى النهى التحريمى المولوى فى العبادات.

وأما القسم الثانى: هو ما لو أحرز كون النهى المتعلّق بالعباده تنزيهياً نفسياً.

قد يُقال: - كما عن المحقّق الخمينى والنائينى والعراقى - بأنّ الظاهر دلّالته

على الفساد، لو أبقى على ظاهره، إذ يستفاد منه مرجوحيه متعلقه وحزازه.

هذا إن كان النهى متعلقاً بذات العباده بنفسها وذاتها، لا لأجل إيجادها فى مصداق ذا خصوصيه فرديه خارجيه كالصلاه فى الحميم والمقبره وأمثال ذلك، ففى مثلها لا يكون النهى مقتضى للفساد، لأن الرخصه فى إتيان ذات العباده فى أى فرد شاء تدلّ على أنّ أصل العباده محبوبه بذاتها وراجحه، والحزازه مرتبطه بالخصوصيه الخارجيه.

بل قد يشاهد فى كلام بعض الأعلام - كالمحقق الحائرى فى «الدرر» - جعل حال اجتماع جهه الوجوب مع الكراهه - التى معناها عدم المنع عن النقيض - سبباً لصيروره الوجوب فعلياً والكراهه شأئيه، فىكون الفرد المشتمل على الخصوصيه الموجهه للكراهه مجزياً عن الواجب، ولكنّه أقلّ ثواباً من باقى الأفراد.

لكن الإنصاف أن يُقال: بما أنّ النزاع يدور حول النهى المتعلق بذات العباده دون مصاديقها الخارجيه المتضمنه للخصوصيه ولا لإرشاد كونها أقلّ ثواباً من الآخر، لابدّ أن يلاحظ المتعلق هل إنّه يشمل دليل آخر من الإطلاق أو العموم أم لا؟

فإن لم يكن هناك دليل آخر فلا- إشكال أنّ النهى يقتضى ويكشف عن الفساد، لأنّ ما فيه الحزازه والمرجوحيه لا يمكن أن يُتقرّب به، والمفروض عدم دليل يدلّ على وجود مصلحه فى متعلقه، لكنّه قليل الوجود، بل قد ادّعى أنّ النواهى التنزيهيه الوارده فى الشريعه ليست من هذا القبيل كما فى «فوائد الأصول».

أو يكون في مورد كان إطلاق الدليل أو عمومه شاملاً للمتعلق كما هو الغالب، فمع ذلك قد نهى الشارع عن العبادة بنفسها لا لخصوصيته أخرى، فحينئذ لا يكون الفساد إلا من جهة كون حيازتها غالبه على المصلحة الموجودة فيها، ولذلك قد نهى عنها.

أقول: القول بالفساد وإن كان لا يخلو عن قوه، إلا أنه يمكن أن يقال بكفايه المصلحة المغلوبة مع المرجوحته غير الملزمه في صحه العباده، ولكن إطاله البحث فيها خاليه عن الفائدة بعدما عرفت أنها ليس موجوده في الخارج بهذه الصوره.

وأما القسم الثالث: فيما لو كان النهي عن العبادة نهياً تشريعياً يقتضى الفساد أم لا؟

أقول: لا يخفى أن التشريع الذي يعدّ مورداً للبحث :

إمّا هو ما يكون تلك العباده في الواقع مشروعاً وممضاه عند الشارع، إلا أن المكلف لا يعلمه بل يعلم الخلاف أو يظنّ أو يشكّ، فمع ذلك أسند العباده إلى الله جزماً تشريعاً، فلا يمكن عدّ مثل هذا المكلف حينئذ متجربياً، لكون العمل المأتى به مشروعاً ثبوتاً وفي الواقع، كما هو في باب المعصيه، لأن ملاك التشريع ليس إلا نفس الإسناد إلى المولى، مع عدم العلم بكونه منه، ولو كان في الواقع صادراً منه.

فقد يُقال: كما عن صاحب «الكفايه» و«فوائد الأصول» - إنه يقتضى الفساد، فلا بأس هنا بذكر كلام المحقق النائيني حيث يقول:

(وأما في العباده: فالحرمة التشريعيه كالحرمه الذاتيه تقتضى الفساد، لقبح التشريع عقلاً، المستتبع بقاعده الملازمه للحرمه الشرعيه، وحكم العقل بقبح

التشريع لا يدور مدار الواقع، بحيث إذا كانت العبادة في الواقع مشروعاً، كان المكلف متجربياً، بل تمام مناط حكم العقل بقبح التشريع، هو الإسناد إلى المولى ما لم يعلم أنه منه، من غير فرق بين أن يعلم أنه ليس منه، أو يظنّ أو يشكّ، وليس حكم العقل بقبح التشريع كحكمه بقبح التصرف في مال الغير، بحيث يكون له حكم واقعي وحكم طريقي في صورته الشكّ على ما بيّناه في محلّه.

فنفس عدم العلم بأنّ الشارع لم يأمر بالعبادة، يتحقّق تمام موضوع حكم العقل بقبح التشريع، ويتبعه الحرمة الشرعيّة، وليس حكم العقل بقبح التشريع كحكمه بقبح المعصية ممّا لا يستتبع حكماً شرعياً، فإنّ قبح المعصية منجّل بذاته كحجّيه العلم، ليس يقبل جعلاً شرعياً موافقاً أو مخالفاً.

بخلاف قبح التشريع، فإنّه قابل لجعل حكم مخالف ولا محذور فيه، إذ يصحّ للشارع تجويز التشريع، فهذا يدلّ على أنّ قبح التشريع لا يستتبع بقاعده الملازمه حكماً شرعياً.

فحكم العقل بقبح التشريع يقتضى الحرمة الشرعيّة، وليس قبح التشريع أيضاً من الآثام القلبيّة بحيث لا يسرى إلى العمل والفعل المنتزع به، بل الفعل يكون مبغوضاً وقبيحاً، غاية أنّه لا لذاته، بل القبيح هو جهة الإصدار والإيجاد، وهذا المقدار يكفي في فساد العبادة لجهه بغضها الفاعلي، وقد تقدّم ممّا أنّ العبادة تحتاج إلى حسنها الفعلي والفاعلي معاً، ولا يكفي حسنها الفعلي، فالحرمة التشريعيّة وإن لم تناف المطلوبيّة الذاتيّة لكونهما مرتبتين، إلّا أنّها تنافي حسنها الفاعلي فتفسد، فتأمل (١). انتهى كلامه رفع مقامه.

أقول: ولا يخفى عليك ما في كلامه:

أولاً: إنّ التشريع بحسب ما ذكره المحقق المذكور قدس سره هو الإتيان بعمل ونسبته إلى الشرع والدّين مع كونه في الواقع مشروعاً كما هو صريح كلامه، مع أنّه ليس بجيّد لأنّه فرق:

بين الإفتاء بغير علم، أو إتيان العمل مسنداً إلى الله تعالى من دون علم بكونه منه، أو يعلم أنّه ليس منه، أو يظنّ أو يشكّ، مع كون العمل في الواقع صحيحاً ومشروعاً.

وبين ما لو اسند إلى المولى شيئاً مع علمه بعدمه، أو ظنّه أو شكّه كذلك، مع كون العمل في الواقع غير مشروع، حيث أنّ العنوان الذي اشتهر في ألسنه الفقهاء في تفسير التشريع من أنّه إدخال ما ليس من الدّين في الدّين، ينطبق على الثاني دون الأول، لأنّه لو كان في الواقع مشروعاً لم يدخل في الدّين شيئاً ليس من الدّين، بل كان من الدّين وهو لا يعلم أنّه منه، وهو وإن كان مرتكباً للقبیح بقبح فاعلي حيث صدر منه ذلك، ويكون ذلك كاشفاً عن خبث طينته وسوء سريرته، فيكون من قبيل المتجرّي، باعتبار أنّ هذا الشخص من شأنه ومن حيث ديانتته كان عليه الاجتناب عن مثل هذا العمل ورفع اليد عنه لعلمه - ولو خطأً - بأنّه غير مشروع، ومن المعلوم أنّ ارتكابه يُسمّى بحسب المصطلح التجريّ ويعدّ فاعله من مصاديق المتجرّي في التشريع.

هذا بخلاف ما لو لم يكن في الواقع مشروعاً أصلاً، كصلاه الحايض، فالمرأه التي تأتي بالصلاه مع علمها بعدم مشروعيتها في الدّين فهي تكون قد أوجدت حقيقه التشريع، لأنّه يصدق على فعلها ما اشتهر على الألسنه من تفسير

التشريع بأنه الإدخال ما ليس من الدّين فيه، فالعمل بذاته أيضاً لا- يكون محبوباً واقعاً، بل ربما كان مبغوضاً، كما أنّ القبح الفاعلي أيضاً موجود في هذه الصورة، فالحرمة هنا تكون لوجود كلا القبحين من الفاعلي والفعلي فيكون حراماً.

هذا بخلاف الحالة السابقة حيث يكون فيه خصوص القبح الفاعلي المتجلى في الفعل الذى كان في الواقع محبوباً وحسناً، فالحرمة في هذا الفرض تتعلّق بجهه إصداره عن مثل هذا القصد القبيح بخلاف الفعل حيث لا يكون مبغوضاً.

وأما إذا كان العمل بنفسه غير مشروع، فالحرمة يمكن أن تتعلّق بنفس الفعل كما توهمه بعض على ما نقله صاحب «الكفايه»، حيث جعل الحرمة التشريعيه مانعاً عن صيروره الفعل بنفسه حراماً ذاتياً باعتبار أنه: (ومعه تكون محرّمه بالحرمة التشريعيه لا محاله، ومعه لا تتّصف بحرمة أخرى لامتناع المثليين كالضدّين)، انتهى كلامه.

والحاصل: أنّ التشريع الحقيقي المحرّم عبارته عن الثانى دون الأوّل، والحرمة في الأوّل موقوف على إثبات الحرمة للتجرى، فإن قلنا به فالمورد أيضاً يكون من مصاديقه، وإن لم نقل بالحرمة فيه، كما سيأتى بحثه إن شاء الله تعالى، فلا وجه للحكم بتحريمه في التشريع أيضاً، إذ لا خصوصيته فيه ليجب حصول التجرى، وإن كان قبحه من حيث الفاعليه كان أشدّ من ساير أفراد التجرى، هذا أوّلاً.

ويرد عليه ثانياً: العجب من المحقّق المذكور قدس سره أنه مع التفاته في آخر كلامه بأن الحرمة التشريعيه غير منافية للمطلوبيه الذاتيه، لكونهما في مرتبتين، فمع ذلك حكم بإفساده للعباده، فيما لو فرض عدم كون العباده من غير ناحيه التشريع منهياً

عنها، وإلا لكان فسادها من تلك الناحية لا من ناحية الحرمة التشريعيّة كما هو المفروض.

والسرّ في ذلك هو أنّ متعلّق النهي في التشريع ليس إلاّ نفس الإصدار والإيجاد الذي قد تنبّه له المحقّق. ومن الواضح أنّ الشىء إذا كان مبغوضاً بهذه الحيثية، كان ذلك موجباً لفسادها، لأنّ الفعل قد صار قبيحاً فضلاً عن امتلاكه البغض بغضه الفاعلي، فإذا حصل كلا الأمرين أذى إلى حصول الفساد.

مع إمكان الخدشه فيه: بأنّ الفعل إذا كان قبيحاً، فكيف يمكن أن يكون مطلوباً ذاتاً وحسناً، وراجحاً حقيقةً، مع اعترافه بذلك فلا- يقصد إلاّ التفكيك بين الجهتين في الفعل، وهو أنّه من حيث أنّه صدر منه وأوجده بهذه التية كان مبغوضاً، ومن جهة أنّه بنفسه كان مطلوباً بذاته ومتعلّقاً لطلب المولى ومحبوباً له كان حسناً، ومن المعلوم أنّ المبغوضيّة في الفعل، الذي يوجب انضمامه إلى القبح الفاعلي فساد العبادة ليس من الحيثية الأولى، بل يعدّ من الحيثية الثانية، إذ يكون نفس الفعل قبيحاً بذاته، والمفروض أنّه ليس كذلك في المقام، فكيف يمكن الالتزام بأنّ الحرمة التشريعيّة التي كان موردها ومتعلّقها الفعل بملاحظه الجهة الأولى موجباً لمبغوضيّة الفعل باعتبار الجهة الثانية ليكون فاسداً؟!

والحاصل: إنّنا نقول بعدم إمكان اجتماع القول بكون الفعل محبوباً ذاتاً، مع القول بكونه حراماً بالتشريع، المستلزم لكونه مبغوضاً، فلا بدّ أن نجعل موردهما مختلفين بأن يكون أحدهما غير الآخر، فلا منافاه بأن يكون التشريع - أي جهة الإصدار والإيجاد منه - حراماً، مع كون أصل الفعل بذاته صحيحاً ومطلوباً، فالنهي المتعلّق بالجهة الأولى لا يوجب الفساد الذي هو أمرٌ مرتبط بالجهة الثانية.

ومِمَّا ذكرنا ظهر أنّ التشريع المحرّم ليس من فعل القلب فقط من دون انضمام فعل خارجي له، لما قد عرفت من أنّ الإيجاد والإصدار بذلك الداعي يوجب صدق التشريع، لا مجرد الداعي من دون الفعل، كما لا يكون الفعل من دون الداعي أيضاً تشريعاً.

نعم، يبقى الإشكال هنا في موضوعين:

أحدهما: أنّه إذا كان الفعل بنفسه مطلوباً، فليس معناه إلا أنّ الشارع قد أمر بإتيانه ولو استحباباً، فحينئذٍ لو أتى به باعتقاد أنّه لم يأمره الشارع، قاصداً بفعله التشريع، فإنّه على ما بيناه يكون تجزئاً على التشريع لا نفس التشريع حقيقةً.

نعم، لو أتى به بتية الوجوب، مع أنّ الشارع لم يأمره إلا بنحو الاستحباب، عدّ عمله تشريعاً حقيقةً، لأنّه أدخل ما ليس من الدّين في الدّين بخلاف سابقه، فحرمه السابق منوطه على القول بحرمه التجزئى كما لا يخفى.

وثانيهما: على فرض تسليم كونه تشريعاً حقيقةً، قد عرفت عدم إفساده من ناحيه حرمه التشريع، إلا أنّه يمكن القول بفساد العباده من جهه عدم تمشّى قصد القربه من هذا الشخص، فمجرد محبوبيته الذاتية التي لا يكون عالماً بها لا يفيد في صحته، مع فرض كونه مشرعاً، فالفساد إن فرض وجوده لابد وأن يكون من هذه الناحيه لا من جهه حرمه التشريع، وهو أمرٌ مقبول .

وبالجملة: ثبت ممّا ذكرنا فساد توهم اجتماع المثليين إن كان المتعلّق حراماً ذاتاً، لما قد عرفت من تعدّد متعلّق الحكمين، فلا نعيد.

أقول: ثمّ إنّ المحقّق العراقي قد وافقنا في المدعى، إلا أنّه ذكر للتشريع أقساماً، ولمعناه بياناً غير مقبول عندنا، وأمّا الأقسام:

القسم الأول: الحكم بالوجوب والحرمة مع قصده تشريع الأحكام، كأحكام السلاطين للرعايا.

القسم الثاني: وهو الحكم بخلاف الثابت شرعاً ونسبته إلى الشرع وأنه الذي أنزله الله بتوسط رسوله.

ولا يخفى أنهما ليسا من التشريع، لكون الثاني يعدّ افتراءً على الله، كما أنّ الأول ليس من أفراد التشريع، بل من مصاديق جعل القوانين. نعم، يصحّ عدا القسم الثاني المذكور في كلامه من مصاديق جعل المكلف نفسه شارعاً.

ثمّ إنّه عدّ التشريع مجرد البناء القلبي لا هو مع الفعل، ومع ذلك فقد عرفت خلافه وأنه بناءً مع العمل أو الإفتاء، فلا نعيد.

وأما القسم الثالث: وهو ما لو أحرز كون النهي غيريّاً تبعياً، كالنهي عن العبادة لمزاحمتها لواجب أهمّ كالصلاة بالنسبة إلى الإزالة. ومن الواضح أنّ النهي الغيرى لا يكون إلاّ على من يسلم بأنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده.

ثمّ على فرض تسليم ذلك، قلنا إنّ هذا النهى لا يكشف عن وجود مبعوضيه في متعلّقه، بل كان النهى عنه لأجل الاهتمام بالإتيان للأهمّ، فمحبوبيته الذاتيه تكون باقيه بحالها، فإن قلنا بكفايه ذلك في صحّه العباده مع عدم الحاجه إلى قصد الأمر كما عليه صاحب «الجواهر» قدس سره، لزم كون العمل صحيحاً إذا أتى به بقصد القربه، بل يمكن القول بالصّحه إذا قلنا بلزوم قصد الأمر أيضاً، إن صحّحنا الترتّب، وقلنا بأنّه إذا عصى بالنسبه إلى أمر الأهمّ، فالأمر بالمهمّ يعدّ منجزاً عليه، فيصحّ قصده، وإتيانه بداعى ذاك الأمر.

لا يُقال: كيف يمكن القول بالصّحه مع أنّه يعدّ حراماً بواسطه ترك الواجب

الأهمّ المتحقّق معه، ومن الواضح أنّ ترك الواجب معصيه ومبغوض، فلا يصلح لأن يتقرّب به.

لأنّنا نقول أولاً: إنّ الحرام عبارته عن ترك الواجب الأهمّ الذى هو أمرٌ عديمى، وهو لا- يوجب انطباقه على أمر وجودى ليجعله بنفسه حراماً ومبغوضاً أيضاً.

وثانياً: أنّ العصيان يتعلّق بقصد المكلف ترك الأهمّ الذى يعدّ مقدّماً على الفعل، فلا يوجب أن يكون نفس الفعل أيضاً حراماً، فالنهي الغيرى التبعى لو سلّمنا وجوده بواسطة الأمر بالشىء، لكن لا- نسلّم كونه مقتضياً للفساد، كما لا- يخفى لعدم وجود مبغوضيّته فى متعلّقه.

وأما القسم الرابع: وهو النهى الإرشادى، فهو يدلّ على الفساد إن كان مفاده كذلك وإلاّ فموقوف على ملاحظته إرشاديته، حيث قد تكون من جهة دفع توهم الوجوب أو المشروعية أو غيرهما، وهو واضح لا بحث فيه.

فحاصل المختار: هو قبول كون النهى التحريمى المولوى والتنزيهى الإرشادى فى بعض أقسامه يقتضى ويكشف عن الفساد فى العبادة، دون التشريعى والغيرى التبعى. هذا كلّه فيما إذا أحرزنا نوع النهى الشرعى الصادر.

وأما لو تعلّق النهى إلى عباده ولم يعلم المكلف أنّه تحريمى أو تنزيهى أو غيرهما، فهل يحكم بالفساد أم لا.

أقول: الظاهر هو الأوّل، لأنّه لا- يخلو عن واحد من النواهي الثلاث من التحريمى أو التنزيهى أو الإرشادى، لأنّ الغيرى التبعى والتشريعى لهما علاقته يعرف بها من وجود أمر بالأهمّ، أو عدم وجود أمر فيه فى الشريعة، فإذا قلنا بأنّ الثلاثة يقتضى الفساد فى صورته الإحراز، ففي صورته الشكّ يكون الفساد ثابتاً

بطريق أولى، لعدم الخروج عن أحدها.

اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ نَحْتَمِلَ كَوْنَهُ مِنْ أَقْسَامِ الْإِرْشَادِ الَّذِي يَدُلُّ عَلَى جِهَةِ أُخْرَى مِنْ دَفْعِ تَوْهَمِ الْوَجُوبِ وَغَيْرِهِ، لَكِنَّهُ بَعِيدٌ لِنَدْرِهِ وَجُودِهِ، فَلَا يَحْمِلُ الْإِطْلَاقَ عَلَيْهِ.

هذا مضافاً إلى أَنَّ ظهور النهي في أَنَّ الأمر لا يسقط بالإتيان بهذه الكيفيّة المنهى عنها، بلا فرق بين كون النهي لذاته، أو لصنف خاصّ كصلاه الأعرابي أو لمكان خاصّ وحاله خاصّه، كالصلاه في حال الحيض ونظائرها، فالقول بالفساد في جميع ذلك لولا الدليل على خلافه يعدّ قوياً .

هذا تمام الكلام في النهي المتعلّق بالعباده الذي صنّفناه تحت المقام الأول.

وأما الكلام في المقام الثاني: وهو النهي المتعلق بالمعاملات، فهو أيضاً يتصور على أنحاء متعدده كالنهي في العبادات، غايه الأمر يقع البحث هنا في موضعين:

(١) في اقتضاء النهي للفساد وعدمه، من حيث مقتضى القواعد المقرره.

(٢) في اقتضاء النهي للفساد وعدمه - بعد الفراغ عما تقتضيه القواعد من عدم الفساد في بعض الموارد كما سيأتي - بحسب مقتضى الأخبار الواردة، وأنه هل يمكن توجيهها حتى لا تزاحم مع مقتضى القواعد، أم لا بد من التعيد بها، ولو كانت مخالفه للقواعد.

في تأثير النهي المتعلق بالمعاملات

فأما الكلام في الموضوع الأول: ففيه أيضاً:

تارة: نبحث عن صورته ما كان حال النهي محرزاً من جهه نوعه، أى كونه تشريعياً أو تحريمياً أو تنزيهياً أو غيرياً تبعياً أو إرشادياً بأقسامه.

وأخرى: ما لا يكون كذلك، بل يكون مشكوكاً.

وفي الأخيره يقع البحث في مرحلتين:

فأما الكلام في المرحله الأولى: فالنهي فيها أيضاً يكون على أقسام خمس أو أزيد، فلا بأس بصرف الكلام إلى كل واحد منها مستقلاً وإن كان بعضها متّحداً من حيث الاقتضاء مع البعض آخر، فنقول:

أما النهي التشريعى والغيرى التبعى والتنزيهى: فمشاركات هنا - أى فى باب المعاملات - فى عدم اقتضاءها للفساد، ولو قلنا باقتضاءها للفساد فى باب العبادات.

فأما التشريعى: فعدم اقتضاءه للفساد فلو جوه:

أولاً: بما قد عرفت في البحث السابق، من عدم تعلق النهي إلا- بأمر خارج عن حيثه المتعلق، إذ بحثنا يدور عن النهي المتعلق بذات المعاملة، لا بعمل قد ينطبق عليه عنوان إسناد ما ليس من الدين إلى الدين، حيث يكون عمله مبعوضاً للشارع من تلك الإضافة، لا أصل العمل الحاصل في الخارج، خصوصاً عند من ذهب إلى أنّ العمل قد يكون محبوباً وراجحاً، برغم عدم علمه كما عن المحقق النائيني، فلا وجه للحكم بالفساد.

وثانياً: أنّ التشريع في العبادات بالنهي عنها إذا لم يكن مقتضياً للفساد، ففي المعاملات يكون بطريق أولى، لأنّ أمرها توصلى لا يحتاج إلى قصد القربة حتى يناقش بعدم تمشي قصد القربة منه مع التشريع، كما قيل بذلك في العبادات.

وثالثاً: أنّ الظاهر من بعض هو القول بعدم فساده هنا، مع الترامهم بفساده في العبادات، ولعله كان من جهة أنه يساعد حرمه المعاملة مع تحقق النقل والانتقال، إذا كان العقلاء بما هم عقلاء يترتبون ذلك الأثر على المعاملة، فلا ملازمه بين كون التشريع في معاملة حراماً مع فساد المعاملة وعدم ترتب أثر عليها.

وأما النهي التنزيهي: فلا يدلّ على الفساد، بل قد يفهم منه صحّتها، إذ لا يدلّ إلا على حرازه متعلقه عند الشارع، فهو يكون عند تحقّقه ووجوده، فلولا صحّتها فلا شيء حتى يتّصف بالحرازه، وهو واضح.

وأما النهي الغيري: فقد عرفت عدم اقتضائه للفساد في العبادات، لعدم مبعوضيه متعلقه من حيث نفسه، بل كان النهي من جهة اقتضاء الأمر بالأهم من النهي عند الإتيان بالأهم، مع أنه لو سلمنا وجود المبعوضيه فيه، فلا ملازمه بين

الحرمة والفساد فى المعاملات عرفاً ولا لغه، وهو واضح.

وأما النهى الإرشادى: فلا إشكال فيه إذا كان المفاد هو الإرشاد إلى فساد متعلقه، كما هو الغالب فى النواهى، كما أن الأمر إلى المعاملات إرشاد إلى صحتها، وهو واضح.

أما النهى التحريمى المولوى: وهو أيضاً يتصور على أنحاء:

تارة: يفرض تعلقه إلى السبب بما هو فعلٌ مباشرى، كالإيجاب والقبول فى وقت النداء، على نحو عدّ المبعوض نفس الإيجاب والقبول، من دون أن يكون الأمر المترتب عليها مبعوضاً شرعاً.

وأخرى: كان النهى والحرمة متعلقان بالمسبب بما هو فعلٌ تسيبى، على نحو كان المبعوض شرعاً هو نفس الأمر المترتب على السبب دون سببه، كتمليك المسلم من الكافر أو المصحف منه، فالسبب وإن كان هنا حراماً غيرياً، إلا أن المبعوض فى الحقيقة هو نفس تسلط الكافر على المسلم، أو الكافر على المصحف من طريق المعاملة بالتمليك إليه .

وثالثة: كان النهى والحرمة متعلقان بتسبب سبب خاص، كما إذا نهى عن تمليك الزيادة بوسيله البيع الربوى، على نحو عدّ المبعوض نفس التمليك بهذا السبب لا بسبب آخر غير البيع كالهبة ونحوها، حيث لا يكون مبعوضاً شرعاً.

ورابعة: أن يكون النهى والحرمة متعلقان بالأثر وما لا يكاد يحرم مع صحه المعامله، مثل النهى عن أكل الثمن أو المثلن فى بيع أو بيع شىء، فالأول كالبيع الربوى والثانى كبيع الخمر والكلب والخنزير.

فأما لو فرض تعلقه بالسبب وبما هو فعل مباشرى، فمضافاً إلى أنه لا يدلّ

على الفساد، إذ لا- ملازمه عرفاً ولا لغهً بين أن يكون الإيجاب والقبول حراماً من كونه فاسداً، لإمكان الإتيان بالسبب المبعوض مع ترتب الغرض المطلوب من الشارع عليه، ولذلك وقع الكلام بين الأعلام بأن النهى المتعلق به هل يدل على الصحه في المعامله - كما ادعى ذلك في المسبب والتسبب - أم لا ؟

أما الصحه فقد ادعاه واختاره صاحب «عنايه الأصول» حيث يقول:

(إن السبب وإن جاز أن يكون مقدوراً، مع عدم تأثيره في النقل والانتقال، لفقد شرط أو لوجود مانع، ولكن صحه كل شيء بحسبه، وليس صحه السبب بمعنى أن يترتب عليه الأثر خارجاً، فإن الأثر مترتب على مجموع السبب والشرط وفقد المانع، لا على السبب وحده، بل صحه السبب هو بمعنى أنه إذا انضم إليه الشرط وفقد المانع أثر أثره - أي في النقل والانتقال - ومن المعلوم حصول هذا المعنى في السبب، ولو مع النهى عنه، كما لا يخفى)(١)، انتهى كلامه.

أما عدم الصحه فقد التزم به صاحب «الكفايه» والمحقق العراقي في «نهايه الأفكار»، والسيد الحكيم في «حقائق الأصول» .

ولكن الأولى أن يُقال: بأن النهى عن السبب كالعقد من الإيجاب والقبول إن كان نهياً عن ذات السبب من دون نظر إلى وصف سببه لحصول النقل والانتقال، فالحق مع من ذهب إلى عدم الصحه كصاحب «الكفايه» و«نهايه الأفكار» و«حقائق الأصول» من دعوى عدم دلالة النهى عنه على الصحه، لجواز كونه مقدوراً وإن لم يكن مؤثراً صحيحاً.

وأما لو كان النهى متوجّهاً إلى السبب بلحاظ كونه سبباً للنقل والانتقال أى متّصفاً بهذه الصفة. ومن الواضح أنّه فى هذه الصورة يكون الحقّ مع صاحب «عنايه الأصول» لأنّه لا مجال للنهى عنه بهذا الوصف إلّا إذا كان قادراً على إيجادها خارجاً، فيكون النهى فيه دالاً على الصّحّه، كالنهى عن المسبّب والتسبّب، فضلاً عن أن يكون دالاً على الفساد فلا يدلّ عليه قطعاً .

وكيف كان، فالنهى عن السبب لا يدلّ على الفساد بالاتّفاق، ولو سلّمنا عدم دلالتة على الصّحّه .

وأما لو فرضنا تعلق النهى بالمسبّب، أى المنشأ المترتب على السبب، فقد اختلف فى دلالتة وأنّه هل يقتضى الفساد أم لا ؟

(١) فقد ذهب إلى الأوّل المحقّق النائنى فى فوائده .

(٢) خلافاً لصاحب «الكفايه» و«نهايه الأفكار» والمحقّق الحكيم فى «حقائق الأصول» والمحقّق الخمينى فى «تهذيب الأصول»، كما التزم به صاحب «عنايه الأصول» و«درر الفوائد» وغيرهم .

(٣) وهنا قولٌ ثالث، وهو قول الشيخ الأعظم قدس سره من التفصيل :

بين كون النهى عن المسبّب بلحاظ أنّ أسبابها عقلائيّه عقليّه تكشف عنها الشارع فتصحّ المعامله، ولا يكون النهى دالاً على الفساد.

وبين كون الأسباب شرعيّه محضه، فلا يكون النهى عن مسببها إلّا دالاً على الفساد، وهو الأقوى عندنا.

أقول: فلا بدّ أولاً أن يذكر كلام صاحب «فوائد الأصول» فى ذلك ثمّ النظر فيه.

قال المحقق النائيني:

(وأما لو تعلّق النهي بنفس المنشأ والموجد فهو يقتضى الفساد، لخروج المنشأ حينئذٍ عن تحت سلطانه، ولا قدره عليه فى عالم التشريع، والمانع التشريعى كالمانع العقلى.

إلى أن قال: وأما إذا تعلّق الأمر بنفس العمل بمعناه الاسم المصدري، فقد خرج العمل عن تحت سلطانه، كما أنّه لو تعلّق النهي بنفس العمل فإنّه أيضاً يخرج عن تحت سلطانه، ويكون النهي مخصّصاً لعموم (الناس مسلّطون على أموالهم)، وعلى ذلك يبتنى عدم جواز بيع منذور الصدقه ومشروطها فى ضمن العقد، أو نذر البيع من زيد أو شرط ذلك، فإنّه لا يصحّ بيعه من غير زيد، والسّرّ فى ذلك هو أنّ النذر والشرط والأمر والنهي، موجب لخروج المتعلّق عن دائره السلطنه، ومخصّص لعموم (الناس مسلّطون على أموالهم)، ومن شرائط صحّه المعامله السلطنه وعدم الحجر... (١) إلى آخر كلامه.

أقول: لكن يرد عليه بأنّ تعلّق النهي بالمنشأ والموجد :

إن كان المقصود بأنّ المنشأ قد تحقّق خارجاً، لكنّه مبغوض حتّى يصحّ أن يُقال إنّهُ متعلّق للنهي، فهو تصديق لكلام الخصم، حيث يدعى بأنّه يدلّ على إمكان تحقّقه خارجاً، غايه الأمر مبغوض .

وإن كان مقصوده بأنّه لم يتحقّق فى الخارج لكونه مبغوضاً للشارع، كما هو المستفاد من ظاهر دليله بكونه خارجاً عن دائره سلطنته، فلازمه عدم وجود شيء

يسمى بالمنشأ حتى يقال بأنه منهى عنه، فلا بد أن يكون النهى إرشادياً إلى عدم التمكن من إيجاده، لأن المفروض أنه قد خرج عن حيطه قدرته وسلطته، وهو موجب لخروج البحث عن موضوعه، لأنه يدور فيما إذا كان النهى تحريمياً مولوياً متعلقاً بالمسبب، لا إرشادياً إلى عدم القدره، وإلا لكان دالاً على الفساد قطعاً بلا إشكال.

وإن أراد بأن متعلق النهى هو المبادله التي يتعاطاها العرف وما هي بأيديهم، لا المبادله الصحيحه، كما قد صرح بذلك بقوله:

(فإن المبادله العرفيه لا تتصف بالصحة والفساد، بل الصحة والفساد إنما ينتزعان من إمضاء الشارع لتلك المبادله وعدم إمضاءها، والمبادله العرفيه مقدوره للمكلف، ولو بعد النهى الشرعى، كما هو المشاهد من بايع الخمر مع علمه بالفساد، والنهى الشرعى حقيقه بيع الخمر، ويقصد المبادله بحيث يكون بيعه للخمر مع علمه بالفساد كبيعه له مع عدم علمه به، بل مع علمه بالصحة، وكذا سائر المعاملات العرفيه التي تكون منهياً عنها، فإن جميعها مقدوره، ومما يتعلق بها القصد حقيقه، والنهى الشرعى يوجب فسادها، أى عدم تحقق المبادله خارجاً شرعاً، وإن تحققت عرفاً، فدعوى أن النهى من المعامله يقتضى الصحة ضعيفه جداً، فتأمل جيداً) (١)، انتهى كلامه.

وفيه: إن هذا لا- يوجب كون المسبب مقدور التحقق فى عالم التشريع، فإذا لم يكن مقدوراً فلا- معنى لنهيه، وإن كان النهى بلحاظ المسبب الموجود فى

الخارج الذى هو المبادل العرفيه، فهو راجع إلى كلام الشيخ قدس سره من دلالة النهى على الصّحه العقلانيه. غايه الأمر، يكشف عنه الشارع بأنه لا يعامل معه معامله الصّحه من ترتب الأثر عليها .

وإن كان النهى بالنظر إلى وجود المسبب فى عالم الشرع، بأن تكون أسبابه الشرعيه جاعله للمسبب الشرعى المبعوض عند الشارع، فبعيد أن يجعل الشارع مسبباً كذلك، فنهيه حينئذ يكون إرشاداً إلى عدم تحقّق المسبب عنده، لا إلى الصّحه كما لا يخفى .

أقول: أمّا ما ذكره المحقّق الخمينى فى جواب الشيخ بقوله:

(ما ذكره من أنّ جعل السبب بعيد، مع مبعوضيه متعلقه غير مجدٍ، لأنّ الجعل لم يكن مقصوداً بهذا المورد الخاصّ، حتّى يتمّ ما ذكره من الاستبعاد، بل الجعل على نحو القانون الكلى الشامل لهذا المورد وغيره. نعم، اختصاص المورد بالجعل مع مبعوضيه مسببه بعيد)^(١)، انتهى كلامه.

ليس بجيد، لوضوح أنّ الجعل كذلك، ولو كان قانونياً كلياً، لا يوجب حلّ الإشكال، لأنّ المفروض أنّ هذا القسم من النهى بذاته بعيد أن يجعله مع ملاحظته الشارع أنّ السببه الموجوده محققه لأمر مبعوض له عند عامه الناس من دون اختصاص ذلك لبعض دون بعض، إذا أراد إيجاد الملكيه للمسلم فى يد الكافر أو ملكيه المصحف فى يده.

وإن أراد أنّ الشارع جعل السبب لتحقّق الملكيه فى يد المسلم لعامه الناس،

غايه الأمر يكون في بعض أفراده - وهو إذا كان المشتري كافراً - مبعوضاً.

قلنا: إنه خارج عن الفرض، لأن المنهى عنه ليس إلاّ عنوان الملكيه وسلطنه للكافر على المسلم والمصحف، وهما بنفسهما عنوانان كليان لا أن يكون فرداً على كلى آخر ليصح ما قاله المحقق الخميني قدس سره، وبالتالي فما ادّعه الشيخ يكون في غايه المتانّه.

وأما لو فرضنا تعلق النهى بالتسبب بسبب خاصّ إلى المسبب، بحيث لا يكون السبب ولا المسبب مبعوضاً، بل نفس التسبب مبعوضاً كما في التمليك للزيادة الربويّه في البيع الربوي، فقد يقال بأنّه مع مبعوضيه حصول الأثر بذاك السبب لا يمكن إمضاء المعامله، ممّا يعنى كون النهى مساوفاً للفساد.

أقول: ولكن الإنصاف عدم منافاه أن يكون نفس السبب - وهو الإيجاب والقبول - والمسبب وهو تحقّق النقل والانتقال به - بالنسبه إلى أصل المال المعادل للثمن صحيحاً وجائزاً، بخلاف الزيادة المتحقّقه في ضمن هذا البيع، حيث تعدّ حراماً من دون أن يكون البيع بذلك فاسداً، إذ من الواضح أنّه لو لم يكن وجوده ممكناً في الخارج، فلا يكون للنهي عنه وجهاً، ممّا يعنى أنّ النهى يكون إرشاداً إلى عدم تحقّقه وكونه فاسداً، كما هو الحال في تحقّق الحيازه بواسطه الآله الغصبيّه، فبالرغم من أنّ التسبب للملكيه بتلك الآله يعدّ حراماً إلاّ أنّ المسبب نفسه وهو الملكيه ليس بحرام، وهو واضح.

أقول: بقى بيان القسم الرابع من النهى، وهو أن يكون النهى متعلّقاً بأثر بحيث لو لم يكن صحيحاً لما كان جائزاً، فحرمه مثل ذلك يقتضى الفساد قطعاً، كالنهي عن أكل الثمن والمثمن في بيع، أو التصرف بواسطه بيع، إذ من الواضح عدم جوازه

إلا مع صحّة البيع، فإذا صار حراماً دلّ النهى على فساد البيع، كما هو متفقٌ عليه.

هذا تمام الكلام فيما إذا أحرزنا نوع النهى، وكون متعلّقه أى نوع من الأقسام.

وأما مع عدم الإحراز: فهو ينقسم:

تارة: الجهل بنوع النهى.

وأخرى: الجهل بمتعلّق النهى بعد إحراز كون نهيه نهياً تحريمياً مولوياً.

فأما الأوّل: حيث قد عرفت بإمكان كشف نوع النهى التشريعى والغيرى بحسب الغالب فى الخارج بواسطة بعض العلام، فىكون المشكوك عبارته عن أحد الثلاثة من التحريمى والتنزيهى والإرشادى، ولما كان الأصل فى المعاملات هو الفساد، وكان النهى فى التحريمى فى بعض أقسامه كالنهى عن الآثار والنهى الإرشادى دالّين على الفساد، وجب حمل المعامله على الفساد فى صورته الشكّ، لعدم ما يوجب العمل على الصحّة من دليل أو أصل.

وأما الثانى: وهو الترديد فى المتعلّق إذا أحرز كون النهى تحريمياً، فقد نقل عن الشيخ الأعظم دعوى ظهور تعلّق النهى بصدور الفعل المباشرى - أى بالسبب - ولازمه عدم الحكم بالفساد.

ولكن أورد عليه المحقّق الخمينى بقوله:

(وفيه إشكال، لو لم نقل إنّه أبعد الاحتمالات فى نظر العرف والعقلاء، والتحقيق ظهوره فى حرمة ترتّب الأثر، لأنّه لا ينقدح فى نظر العرف من قوله: (لا- تبع ما ليس عندك) على فرض إحراز كون النهى فيه التحريم، حرمة التلقظ بالألفاظ الخاصّه، لأنّها آلات لا نظر فيها، ولا حرمة المسبّب الذى هو أمرٌ

عقلائي، ولا- يكون مبعوضاً نوعاً، ولا التسبب بها إلى المسبب، بل ينقذح أنّ الغرض من النهي هو الزجر عن المعاملة بلحاظ آثارها، فالمجموع هو ترتيب الآثار المطلوبه عليها كسائر معاملاتهم وهو مساوق للفساد، فتدبر(١). انتهى كلامه.

أقول: ولعلّ مراد الشيخ ممّا ذكره هو ملاحظه كون النهي في بعض الموارد غير مرتبط بمثل الآثار، مثل قوله: (لا تبع وقت النداء) حيث أنّ من الواضح أنّ المبعوض ليس نفس الملكيه أو حليّه الأكل بواسطه ذلك البيع وأمثال ذلك، بل المبعوض هو إجراء عقد البيع والمقاوله له في ذلك الوقت، ولذلك شرّع ما دلّ عليه وجعله ملاكاً للعمل عليه.

ولكن الإنصاف أنّ مثل ذلك يكون محفوفاً بالقرينه الداله على كونه نهياً عن السبب، كما لا يبعد هذه في مثل ما ورد: (لا تبع ما ليس عندك) بالحمل على النهي عن الآثار، إلاّ- أنّه يكون بحسب حكم العرف والعقلاء كذلك، كما أنّ الحكم بالفساد حينئذٍ يعدّ موافقاً للأصل كما قد عرفت.

هذا كلّه في حكم النهي المتعلّق بالمعاملات، بحسب مقتضى القواعد.

وأما الكلام عن الموضوع الثاني: وهو ملاحظه حال بعض الأخبار ودلالاتها على أنّ النهي عن المعامله يقتضى فسادها، وهي عدّه أخبار:

الخبر الأوّل: هو الخبر الذي رواه الشيخان «الكافي» و «الفقيه» عن زراره، عن الباقر عليه السلام :

«سأله عن مملوك تزوج بغير إذن سيده؟ فقال: ذلك إلى سيده إن شاء أجاز وإن شاء فرّق بينهما.

قلت: أصلحك الله تعالى، إن الحكم بن عيينه وإبراهيم النخعي وأصحابهما يقولون إن أصل النكاح فاسد، ولا يحل إجازة السيد له.

فقال أبو جعفر عليه السلام: إنه لم يعص الله إنما عصى سيده، فإذا أجاز فهو له جائز» (١).

الخبر الثاني: هو الخبر الذي رواه الكليني بسند صحيح عن زراره، عن الباقر عليه السلام:

«سألته عن رجل تزوج عبده امرأة بغير إذنه، فدخل بها ثم أطلع على ذلك مولاه؟

قال عليه السلام: ذاك لمولاه إن شاء فرّق بينهما وإن شاء أجاز نكاحهما، فإن فرّق بينهما فللمرأة ما أصدقها، إلا أن يكون اعتدى فأصدقها صداقاً كثيراً، وإن أجاز نكاحهما فهما على نكاحهما الأول.

فقلت لأبي جعفر عليه السلام: فإنه في أصل النكاح كان عاصياً.

فقال أبو جعفر عليه السلام: إنما أتى شيئاً حلالاً وليس بعاص لله، إنما عصى سيده، ولم يعص الله تعالى، إن ذلك ليس كإتيان ما حرم الله عليه من نكاح في عدّه وأشباهه» (٢).

أقول: وجه الاستدلال أن الخبرين المذكورين دالّين على أن نكاح العبد الغير المأذون إنما لم يفسد مع لحوق الإجازة، لأنه لم يعص الله فيه، وإنما عصى سيده، فيدلّ على أن عصيان الله في النكاح الذي يعدّ من أقسام المعامله يوجب

١- الوسائل: الباب ٢٤ من أبواب نكاح العبيد والإماء، الحديث ١ و ٢ .

٢- الوسائل: الباب ٢٤ من أبواب نكاح العبيد والإماء، الحديث ١ و ٢ .

الفساد، وهذا الاستدلال منقول عن المحقق القمي والوحيد البهبهاني وصاحب «الفصول».

وأورد عليه المحقق الخراساني في «الكفاية»: بأن المراد من العصيان في قوله عليه السلام: (إنه لم يعص الله إنما عصى سيده) ليس هو العصيان التكليفي، لأنه قد عصى الله تكليفاً بالضرورة، حيث خالف ما ورد من لزوم إطاعته لمولاه، بل المراد هو العصيان الوضعي، أي لم يأت بما لم يمضه الله ولم يشرعه كالنكاح في العده، بل عصى سيده بمعنى أنه أتى بما لم يأذن به سيده، ولو لم يسبق منه نهى عنه. ومن المعلوم أن العصيان الوضعي مما يوجب الفساد وعدم ترتب الأثر شرعاً.

لا يقال: إن العصيان هنا ليس من حيث الوضع بل يكون من حيث التكليف، لأن عصيان السيد يكون ملازماً مع عصيان الله، لأن الله أمر العبيد بإطاعه سادتهم، فمعصيتهم معصية لله تبارك وتعالى، ومن المعلوم بحسب مفاد الحديث، من جهة مفهوم التعليل بقوله: (إنه لم يعص الله بل عصى سيده)، أنه لو كان العصيان من جهة المخالفة لله لزم الفساد قطعاً، فكيف الجمع بين أن لا يكون معصية السيد مستلزماً للفساد مع أنه يصدق عليه معصية الله المقتضى للفساد ويكون العصيان عصياناً للتكليف دون الوضعي.

لأننا نقول: بإمكان أن يكون المراد إفهام أن العصيان له تعالى على قسمين:

تاره: يكون عصياناً له تعالى ابتداءً وبحكم أولى، من جهة تحريم الشارع كالنكاح في العده وشبهه، فمثل هذا العصيان الذي يتحقق عن مخالفته نهى الشارع، يكون مقتضياً للفساد قطعاً، وهذا هو المراد من (إنه لم يعص الله) أي عصياناً ابتداءً بحكم أولى، بخلاف العصيان بحكم ثانوي وبالعرض، أي بواسطة عصيان السيد، فبالرغم من أن به يتحقق عصيان الله أيضاً، إلا أنه لا يكون مفسداً، لإمكان تصحيحه بلحوق الإجازة عن ناحيه السيد، حيث يزول بذلك عصيان السيد،

ويتبعه يرتفع ويزول كونه عاصياً له تعالى، لتفرغ الأخير على الأول، ومع زوال الأول لا مجال لبقاء الأخير.

ومما يؤيد ما ذكرناه الحديث المروى عن ابن مسكان، عن أبي بصير، عن الصادق عليه السلام قال:

«من طلق ثلاثاً في مجلس فليس بشيء، من خالف كتاب الله عز وجل رد إلى كتاب الله عز وجل» (١).

فإن فساد التطبيقات الثلاث في مجلس واحد لا يكون إلا بمقتضى الحكم الأولى المنهى عنه لأنه لم يشرعه الشارع، بل كان ممّا ردع الله عنه بحسب ما ورد عنه في القرآن من لزوم كون الطلاق بعد كلِّ عدّه بثلاثة قروء، فيكون النهى هنا موجِباً للفساد، لأنّه إرشاد إلى عدم صحّحه ما كان مخالفاً للكتاب والسنة، بخلاف ما لو كان بأصله حلالاً كنكاح العبد، غايه الأمر كان النهى عنه بواسطة عروض عارض، وهو عدم الإذن من السيد، فإنّه وإن كان معصيه له تعالى أيضاً إلا أنّه تابع لمعصيه السيد، فإذا ارتفع يرتفع به عصيان الله أيضاً، فلا يكون فسادهُ إلا من تلك الناحية وهي عدم نفوذه إلا بإجازته.

فإن قلت: كيف يمكن تصوير عصيان السيد في موارد الرواية، إذ لو فرض نهى السيد عن المعاملة سابقاً، فهو يوجب عدم إمكان صحّحه المعامله، لأنّه مانع عن لحوق الإجازة، مع أنّه خلاف مفروض مورد الرواية، وإن فرض فيما لم يصدر عنه نهى، بل مجرد عدم الإذن، فلا موضوع للعصيان، لأنّه لم يخالفه في شيء حتى يصدق العصيان.

قلت: يمكن أن يُجاب عنه بأن مقتضى وظيفه العبوديّة أن لا يتجاوز العبد في

تصرّفاتة وأفعاله، خصوصاً في مثل النكاح عن تحصيل الرضا من المولى، وأن لا يكتفى بمجرد الرضا الباطنى، بل يحصل منه صراحةً، فلو تجاوز عن هذه الطريقة صحّ إطلاق عنوان العصيان عليه حينئذٍ، وبذلك يصير محرماً شرعياً بهذا العنوان الثانوى وبصحيحه لحوق الإجازة، ولأنّ المولى مالك لجميع أفعاله وأعماله، فلو فعل عملاً شيئاً من دون إذنه يعدّ موجداً لما يزاحم فعله سلطنه المالك، فيكون عاصياً بإيجاد التزاحم لحقّه، فلذلك يصحّ إطلاق العصيان عليه، كما يصحّ إطلاق عصيان الله عليه، لأنّه خالف أمر الله من لزوم تحصيل الإذن عنه في أفعاله، فصدق العصيانيين عليه حينئذٍ ثابت لا- نقاش فيه إلاّ أنّه ليس من العصيان الذى لم يكن قابلاً لتصحيحه ورفعته، كما فى معصية الله فى الأمور التى لم يشرّعه الشارع ذاتاً، فإنّه حرام حقيقةً، فلا يكون نكاحه صحيحاً.

الخبر الثالث: ومما يؤيد ما ذكرناه الخبر الصحيح المروى عن منصور بن حازم، عن أبى عبد الله عليه السلام :

«فى مملوك تزوّج بغير إذن مولاه، أعاص لله؟ قال: عاص لمولاه.

قلت: حرام هو؟ قال: ما أزعم أنّه حرام، وقُل له أن لا يفعل إلاّ بإذن مولاه»(١).

فإنّ مراده عليه السلام بقوله فى جوابه عن السؤال بأنّه عاص لله (أنّه عاص لمولاه) أنّه ليس ممّن لا يعصى الله أصلاً، بل كان عصيانه لله من جهه أنّه عاص لمولاه، ولذلك لم ينف عصيان الله قبله، كما أنّ سؤاله ثانياً عنه عليه السلام عن أنّه هل يعدّ فاعلاً للحرام، فأجاب بأنّه ما أزعم بحرام من جهه معصية الله ابتداءً، بل قل له أن لا يفعل إلاّ بإذن مولاه؛ يعنى لو لم يستأذن كان حراماً من هذه الناحية.

١- الوسائل: ج ١٤ الباب ٢٣ من أبواب نكاح العبيد والإماء، الحديث ٢ .

وبالجملة: فالمستفاد من جميع هذه الأخبار، هو أنّ المخالفه لله تعالى وعصيانه مستقلاً موجبٌ للفساد، أمّا أنّ فساده من جهة أنّ نهيّه كان إرشاداً إلى عدم صحّعه عقده كما في التطبيقات الثلاث في مجلس واحد، حيث يكون فاسداً، أو أنّه من جهة أنّ النهي التحريمي موجبٌ للفساد، كما في تحريم الله النكاح في حال العده وأشباهه؟ كلٌّ محتمل، مع ما عرفت جميع أقسام النهي، وآثار كلّ واحد منها، فلا نعيد.

في دلالة النهي على الصحه

تذنيبٌ :

حكى عن أبي حنيفة والشيباني الترامهما بدلاله النهي على الصحه، وعن فخر المحققين موافقته لهما في ذلك، ولكن العلامه توقّف في ذلك في «النهايه».

واستدلوا على مدّعاهم بأنّ النهي لا- يصحّ توجهه إلا إلى ما يتعلّق به القدره، ممّا يعنى أنّ المنهى عنه لا بدّ أن يكون قد وقع صحيحاً، فلو كان الزجر عنه مقتضياً للفساد، لزم أن يكون سابقاً لقدره المكلف، ومع عدم قدرته يكون لغواً؛ مثلاً لو كان صوم يوم النحر - في العبادات - أو النكاح في العده في المعاملات ممّا لا يتمكّن المكلف من إتيانها، كان النهي عنهما لغواً لتعلّقه بأمر غير مقدور، هذا.

وأما صاحب «الكفايه» فقد وافقهم في المعاملات فيما إذا كان النهي بمعنى المسبّب أو التسبّب بالعله التي ذكروها، بخلاف ما لو كان النهي عن المعاملات من جهة السبب لكونه مقدوراً من دون أن يترتب عليه الصحه.

وأما في العبادات قد فصل :

بين ما كانت ذاتيه حيث النهي عنها لا يوجب الفساد، لكونه مقدوراً بالإتيان بها بعد النهي كالركوع والسجود.

وبين غيرها ممّا يعتبر فيه قصد القربه، فإنّ النهي عنها وإن كان يقتضى

الفساد لاعتبار قصد القربه فيها، وهو لا يجمع مع النهى، إلا أنه يكون نهيه عنها لولائياً، أى لولا النهى لكان مأموراً بها مع قصد التّعبد به، فلا يقدر عليه إلا إذا التزمنا باجتماع الأمر والنهى فى شىء، ولو بعنوان واحد وهو محال، انتهى كلامه.

أقول: ولكن الذى يخطر ببالنا هو أن يقال فى جوابهم :

أولاً: إننا لم نعهد مع أحد أن تكون النواهى الموجوده فى العبادات والمعاملات نواهى تحريميه تكليفيه، بل يمكن أن تكون نواهى إرشاديه، بأن يكون النهى فى المعاملات راجعاً إلى النهى عن الآثار المترتبّه على المعامله من أكل الثمن والمثمن، والتصرف فيهما، ومن الواضح أنّ النهى عن مثل هذه الأمور لا يكون إلا إرشاداً إلى فساد المعامله، فلا يحتاج مثل ذلك النهى إلى كون متعلقه مقدوراً حتى يستشكل بما ذكره.

وهكذا الأمر فى النهى عن العبادات، مثل النهى عن قيام المرأه الحايض بإتيان الصلاه فى حال الحيض، والنهى عن صوم يوم العيدين نهياً إرشادياً إلى عدم قدرتهما على الوقوع، فإنّ عليه الاجتناب عن مثلها، ممّا يستلزم أن يصبح النهى عن مثل هذه الامور إخباراً عن عدم إمكان تحقّق متعلقه، وهو صحيح بلا إشكال.

وثانياً: لو سلّمنا كون النواهى فى جميع الموارد - أو لا أقلّ فى بعضها - يكون نهياً تحريمياً مولوياً، وأنه مورد تسالم الأصحاب، فمع ذلك نقول لا- مانع أن يكون النهى فى هذه الموارد نهياً لولائياً، أى لولا تعلق النهى بالمعامله أو بالعباده لكانت مقدوره بالإتيان، وهو يكفى فى صحّه تعلق النهى بالشىء، ولا- نحتاج فى صحّه تعلق التكليف به وجود القدره حتى مع وجود نفس التكليف، بأن أشار إلى ما هو الموجود فى الخارج من المعامله العقلانيه أو العباده المتعارفه، وإن كان العمل مع التوجه إلى النهى غير مقدور بالإتيان.

وثالثاً: لو سلمنا كون النهى تحريمياً، والقدره معتبره فى متعلقه حتى بعد النهى، فمع ذلك نقول بأن النهى يدل على عدم الصحه فى المعاملات فيما لو أحرزنا كون النهى تحريمياً، بلا فرق بين أن يكون متعلقاً بالسبب أو المسبب أو بالتسبب، بخلاف ما لو كان بلحاظ الآثار كما عرفت من تفصيله.

وأما فى العبادات: فلا يمكن أن يكون النهى عنها دليلاً على صحتها، لأنه:

إن قلنا بوضعها للأعم من الصحيح فواضح، من صحه إطلاق عنوان الصلاه للفساد منها، فيصح النهى عنها.

أما على القول بالصحيح فإن الأمر أيضاً كذلك، لما قد عرفت من أن النهى يكشف عن المبعوضيه فى متعلقها، فلا يمكن فرض صحتها المحتاجه إلى المحبوبيه والملاك.

مع أنه لو سلمنا ذلك، فلا يمكن تمشى قصد القربه مع النهى والتوجه إليه كما لا يخفى.

وكيف كان، فكلامهم بعيد عن الصواب، والله الهادى إلى سبيل الرشاد.

ص: ١٧٩

المقصد الثالث

فـى المـ فاهيم

ص: ١٨٠

صفحه بيضاء

المقصد الثالث / فى المفاهيم

المقصد الثالث

فى المفاهيم

ولابدّ قبل الخوض فى المقصد من تقديم أمور عديده تعدّ مقدّمه لأصل البحث:

الأمر الأوّل: فى تعريف المنطوق والمفهوم:

عرّف الحاجبى المنطوق: بما دلّ عليه اللفظ فى محلّ النطق، والمفهوم ما دلّ عليه اللفظ لا فى محلّ النطق.

أمّا العُضْدى فقد عرّف المنطوق بأن يكون حكماً لمذكور وحالاً من أحواله، والمفهوم بما يكون حكماً لحالٍ من أحوال غير المذكور وحالاً من أحواله.

ولكن حيث يرى بعضهم بأنّ هذين التعريفين يشملان ما لو كان المفهوم لبعض المفردات مثل الحاتم والجود وأنوشيروان وغير ذلك، ولا يعدّ مفهوماً اصطلاحياً فقد عدل عنه إلى ما قاله صاحب «الكفايه» بأنّ: (المنطوق هو الحكم المذكور والمفهوم هو حكم غير المذكور).

لأنّه يمكن أن يكون الموضوع فى خاصّه المفهوم هو المذكور فى ناحيه المنطوق، مثل قوله: (إن جاءك زيد فأكرمه)، فإنّ زيدا هو الموضوع للحكم فى كلّ من المنطوق والمفهوم، فليس هو حكم لغير مذكور بخلاف ما لو قلنا بأنّه حكم غير مذكور.

هذا، فضلاً عن أنّه يرد عليه فى بعض أقسام مفهوم الموافق مثل: (لا تهن

عبد زيد) حيث يفهم منه عدم جواز إهانته زيد بطريق أولى، مع أنّ حرمه إهانته زيد يعدّ حكماً مذكوراً في المنطوق، وعليه فما ذكره غير كافٍ في تعريفه.

والأولى أن يُقال في تعريفهما: بأنّ المنطوق عبارته عن قضيه مذكوره بحكميها وموضوعهما، والمفهوم قضيه غير مذكوره بحكميها أو بموضوعها لازمه لقضيه مذكوره.

وكيف كان، فإنّه لا فائده مهمّه تترتب على ذلك حتّى يبحث فيه .

الأمر الثاني: لا إشكال في أنّ المنطوقيه والمفهوميّه تعدّان من الصفات، فلا بدّ لهما من الموصوف، ولذلك اختلف الأعلام في أنّهما:

وصفان للمدلول كما عليه الشيخ في «التقريرات» وصاحب «الكفايه»، وصاحب «تهذيب الأصول» وغيرهم.

أو أنّهما وصفان للدلاله كما عليه العضدي تبعاً للحاجبي، بل هو المحكى عن الشهيد وكلّ مدّعي أنّ ما يرى من توصيف المدلول بهما أو الدلاله يكون من باب الوصف بحال المتعلّق، نظير ما لو قيل: (زيد منطلق أبوه) حيث أنّ الوصف وهو الإطلاق الذي بظاهره ثابت لزيد، ولكن في الواقع ثابت بحسب متعلّقه لأبيه إذ هو المنطلق لا زيد نفسه، فهكذا يكون في المقام، وعليه فإنّ تقسيم المدلول إلى قسمين من المدلول المنطوقى والمفهومي يكون في الحقيقه مراجعاً إلى تقسيم الدلاله إليهما، وهكذا تدعى الطائفه الثانيه بالنسبه إلى تقسيم الدلاله إليهما فيرجع في الحقيقه إلى المدلول.

أقول: ولكن الذي يخطر ببالي أنّ النزاع لفظي، لأنّ ما يكون قابلاً للموصوفيه عبارته عن المدلول حيث يتّصف بالمطابقيه والتضمين والالتزام، إذ

الدلالة ليست إلا حاله الإضافة بين الدال والمدلول. إلا أن يكون المقصود من الدلالة هو الدال كما يظهر من كلام النائني في «فوائد الأصول» لکنه غير واضح في كلمات القوم، وعليه يمكن أن يكون مقصود من يدعى كون التقسيم للدلالة وجعل ذلك ملاكاً لكونهما وصفاً لها، هو أنه جعل الدلالة المصدرية بمعنى المفعول وهو المدلول فيرجع نزاعها لفظياً.

وكيف كان فالأقوى اعتبار أن الوصف يختص بالمدلول دون غيره كما عليه الشيخ وغيره، إذ هو القابل للتوصيف بهما عند العرف كما في المطابقة وغيرها، والله العالم.

الأمر الثالث: في أن المنطوق والمفهوم هل هما يختصان بالمدليل المركب، أو يجريان فيها وفي المدليل المفردة أيضاً؟

والذي يظهر من كلمات الشيخ في تقريراته هو الأول إذ صرح في الأمر الثاني بأن المدليل المفردة ليست من المنطوق، كما أن لوازمها العقلية أو غيرها ليست من المفهوم.

خلافاً لبعض آخر كالمحقق النائني وصاحب «عنايه الأصول» حيث صرحاً بأن المنطوق والمفهوم كما يطلقان على المدليل المركب مثل: «إن جاءك زيد فأكرمه»، أو «إن لم يجئك فلا تكرمه»، فكذلك لا مانع عن جريانها وإطلاقهما على المدلول المفرد، فمدلول المطابق للفظ (حاتم) مثلاً يكون منطوقاً ومدلوله الالتزامي وهو الجود يعد مفهوماً له.

قال المحقق النائني في مقام توضيح مراده: (إن المفهوم كما يكون في الألفاظ الأفراديه كذلك يكون في الجمل التركيبيه حيث أنه كما أن للمفردات

معنى ومفهوماً مدركاً عقلاً كزيد وعمرو وإنسان وشجر كذلك يكون للجمل التركيبي معنى ومفهوم ك- (زيد قائم) و(النهار موجود) وغير ذلك، وكما أنّ للألفاظ المفردة معنى مطابقاً ومعنى التزامياً فكذلك يكون للجمل التركيبي معنى مطابقاً ومعنى التزامياً، وكما أنّ لا يُلزم المعنى الأفرادى تارةً يكون بيناً أخصّ، وأخرى يكون أعمّ، فكذلك لازم المعنى التركيبي ينقسم إلى هذين القسمين.

وأمّا الدلالة التضمّنية فهي لا- واقع لها سواء في الألفاظ الأفراديه أو الجمل التركيبيّه، لما عرفت من أنّ المعنى والمفهوم هو الملاك العقلاى الذى يكون بسيطاً مجرداً عن المادّه وليس له جزء، فالدلالة التضمّنيه لا أساس لها وإن كانت مشهوره فى الألسن، بل الدلالة إمّا أن تكون مطابقه، وإمّا أن تكون التزاميه، واللازم فى الدلالة الالتزاميه إمّا أن يكون لازماً بالمعنى الأخصّ، وإمّا كان لازماً بالمعنى الأعمّ، واللازم بالمعنى الأعمّ سواء كان فى المعانى الأفراديه أو فى الجمل التركيبيّه ليس من المداليل اللفظيه، لأنّ اللفظ لا يدلّ عليه ولا ينتقل الذهن إليه بواسطة اللفظ، بل يحتاج إلى مقدّمه عقليه.

ومن هنا قلنا إنّ مسأله مقدّمه الواجب ومسأله الضدّ ليستا من المباحث اللفظيه، لكون اللازم فيها لازماً بالمعنى الأعمّ لتوقف اللزوم على توسط حكم العقل، ولعلّ دلاله الاقتضاء كقوله تعالى: «وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ» (١) ودلاله الإشاره والإيماء كدلاله الآيتين على أنّ أقلّ العمل يكون سنّه أشهر، ودلاله قوله صلى الله عليه وآله: (كفر) عقيب قول السائل: (هلكت وأهلكت جامعته أهلى فى نهار شهر رمضان) على عليه الجماع للتكفير إذ لولا العليه لبطل الاقتران، كلّ ذلك يكون اللازم فيه

من اللازم بالمعنى الأعمّ فلا يكون من الدلالة اللفظية .

وعلى تقدير تسليم كون بعضها من الدلالة اللفظية فهو ليس من المنطوق والمفهوم المبحوث عنه في المقام إذ المراد من المنطوق هو ما دلّ عليه الجملة التركيبيّة بالدلالة المطابقيّة، والمراد من المفهوم هو ما دلّ عليه الجملة التركيبيّة بالدلالة الالتزاميّة بالمعنى الأخصّ، فما لم يكن مدلولاً مطابقيّاً للجملة ولا مدلولاً التزاميّاً بالمعنى الأخصّ لا يكون من المنطوق والمفهوم سواء قلنا بأنّه مدلول اللفظ كما قيل في مثل دلاله الإشاره، أو قلنا بأنّه خارج عن مدلول اللفظ وكان اللازم بالمعنى الأعمّ. فما يظهر من بعض من إدراج مثل دلاله الإشاره في المنطوق فاسد، كما أنّ ما يظهر من بعض من إدراجها في المفهوم فاسد أيضاً، فإنّها وإن قلنا بأنّها من الدلالة اللفظية تكون خارجة عن المفهوم والمنطوق ولا مانع من ثبوت الواسطه بين المنطوق والمفهوم.

وعلى كلّ حال الأمر في ذلك سهل من جهه أنّه بحث يرجع إلى الاصطلاح، انتهى كلامه.

ولا يخفى ما في كلامه من الإشكال أولاً: في إنكاره للدلالة التضمّنيه وخروجها من الدلالات بالأصل معللاً بأنّ المعنى والمفهوم هو المدرك العقلائي الذي يكون بسيطاً مجرداً عن المادّه وليس له جزء، وذلك لأنّ دلاله التضمّن ليس معناه إلاّ دلاله كلّ لفظ من الألفاظ الأفراديّه إلى معناه إذا لوحظ في ضمن دلاله الجملة على المعنى مثل دلاله لفظ حيوان ناطق في جواب الإنسان ما هو، لخصوصيّة الحيوانيّه والناطقية في ضمن افهام المركّب منهما باللفظ على الإنسانيّه الذي يسمّى بالدلالة المطابقيّه، بل دلاله كلّ من لفظ الحيوان على الحيوانيّه

والناطق للناطقية لو لم يلاحظ حال اجتماعهما وانضمامهما معاً تكون من الدلالة المطابقيه للمفردات الذى قد سلمه وقبله، فالدلالة التضمن لا- تكون إلا- هي الدلالة المطابقيه فى حال الأفراد، كما أنّ دلالة المطابقيه للفظ المفرد إذا لوحظ فى حال الانضمام والتركيب سُمى بالدلالة التضمينيه من تلك الحثيه، بل لعله لذلك قد أخذ فى المنطبق فى تعريف كل واحد منهما قيد (من حيث هي) وليس ذلك إلا- لإفهام كل واحد بخصوصه. ومن الواضح عدم تنافى هذا المعنى للتضمن لكون المفهوم والمعنى مدركاً عقلائياً وبسيطاً مجرداً عن المادّه، وإلا لجرى مثل هذا الإشكال فى الدلالة المطابقيه للجمل التركيبه، لوضوح أنّه فرق بين الدلالة المطابقيه فى الأفراد والدلالة المطابقيه فى التراكيب، فكما لا يضرّ التركيب فى اللفظ فى بساطه المعنى والمفهوم فى الدلالة المطابقيه للتركيب والجمل، فكذلك الأمر يكون فى الدلالة التضمينيه، فإنكارها لا يخلو عن تأمل.

وثانياً: لا يخفى بأنّ المفهوم له معنيان:

تارة: يقصد منه ما يفهم من اللفظ بمعناه الواسع، فحينئذ لا إشكال فى صدق هذا العنوان لمفاهيم الألفاظ الأفراديه، كما يصحّ إطلاقه على مفاهيم الجمل التركيبه، سواء كانت دلالة الألفاظ عليه بصوره المطابقيه أو التضمين أو الالتزام، غايه الأمر أنّهم قسّموا الدلالات على قسمين:

قسّم منها صريحه كما فى المطابقيه والتضمن، أو خصوص المطابقه كما عن بعض.

وقسم آخر غير صريحه كما فى دلالة الالتزام بمفردها، أو هى مع التضمن كما عن بعض آخر. بل قد يدخل فى غير الصريحه الأقسام الثلاثه المشهوره من

الدلالات من الاقتضاء وهي ما توقّف صدق الكلام عليه كقوله صلى الله عليه وآله: «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي تَسْعَ: الْخَطَأُ وَالنَّسْيَانُ...»، حيث أنّ المراد من الرفع هو المؤاخذه لا- نفس الخطأ والنسيان، وإلا- لزم منه الكذب أو توقّف صحّته عقلاً عليه كما فى قوله تعالى: «وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ» حيث أنّه لو لم يقدر (الأصل) فيها لما صحّ الكلام.

أو توقّف عليه صحّته شرعاً كقول القائل: (اعتق عبدك عنى بكذا) أى ادخله فى ملكى بكذا إذ (لا عتق إلا فى ملكك)، وكذلك قوله: (اشتر لنفسك طعاماً) حيث لا يصحّ منه شراء الطعام إلا بعد تملكه الطعام أو المال لأنّه «لا يبيع إلا فى ملكك».

أو المدلول بدلاله الإيماء وأمثلتها معروفه، أو المدلول بدلاله الإشاره كما فى دلاله الآيتين الواردتين عن أقلّ مدّه الحمل فى ستّه أشهر المستفاد من قوله تعالى: «وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا» (١) مع الآية الأخرى الواردة فى أنّ الرضاع: «حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنَمِّمَ الرَّضَاعَةَ» (٢).

فهذه الدلالات الثلاث قد يقال بأنّها من المنطوق غير الصريح كما عن «الفصول» ظاهراً، وعن بعض بأنّها من المفهوم بالمعنى الأخصّ كما عن «عنايه الأصول».

ولكن الأقوى كونها من المفهوم بالمعنى الأعمّ الذى ذكرناه، فليس من المنطوق ولا المفهوم أصلاً.

وأخرى: يقصد من المفهوم معناه الأخصّ، أى الاصطلاحى منه المشهور على الألسن كمفهوم الشرط والوصف واللقب وغيرها.

١- الأحقاف: ١٥ .

٢- البقره: ٢٣٣ .

والظاهر أنّ هذا القسم منه لا- يجرى إلا- في الجمل التركيبية حتى تتحقّق القضيه، ولا مجال لجريان هذا المعنى في المفردات. ولعله مراد الشيخ الأعظم رحمه الله كما لا يخفى .

الأمر الرابع: هل المفهوم يطلق على مطلق المدلول الالتزامى ولو لم يكن لفظياً بيناً بالمعنى الأخصّ، أم لا يُطلق إلاّ على المدلول الالتزامى اللفظى البين بالمعنى الأخصّ، الذى لا ينفكّ تصوّر اللازم فيه عن تصوّر الملزوم؟

أقول: وصريح ذلك موقفٌ على بيان ما لللازم من الأقسام كى يتّضح به ما هو المراد منها من المفهوم المصطلح فى المقام، فنقول ومن الله الاستعانه وعليه التكلان:

اللزوم يتصوّر - على ما قيل - على أنحاء ثلاثه:

منها: أن تكون الملازمه بين اللازم والملزوم بمرتبته من الخفاء بحيث لا يمكن الوقوف على اللازم إلاّ بعد التفاتٍ تفصيلي بأصل الملازمه، حتى يستطيع ذهنه أن ينتقل بعده إلى اللازم، والانتقال كذلك لا يحصل إلاّ لمن أمعن النظر وهو عادة لا يحصل إلاّ لبعض من الناس لشده خفاء الملازمه. ولعلّ من هذا القسم من اللزوم جميع ما يصدر من أرباب العلوم من الإشكالات العلميه التى كانت من لوازم كلمات بعضهم، ويردّون على بعضها باعتبار أنّها من التوالى الفاسده والنتائج الباطله المترتبه على ملتزماتهم التى غفل قائلها عنها وعمّا يرد عليها، وليس ذلك إلاّ من جهه خفاء الملازمه، إذ لولا خفاء الملازمه لما صدر منه ما يقتضى الردّ والنقض، ولا مانع من أن نسّمى مثل هذا اللزوم، باللزوم غير البين.

ومنها: أن تكون الملازمه أوضح من الملازمه السابقه، لكنّها غير واضحه

وضوحاً كاملاً، بل يكفي في الانتقال إلى اللازم مجرد تصوّر الملزوم والملازمه من دون توقّف معرفه الملازمه على إمعان النظر الدقيق إلى أصل الانتقال إلى الملازمه، ولعلّ هذا القسم الآلات الثلاث من الاقتضاء بأقسامها الثلاثه والإيماء والإشاره كما عرفت مع أمثلتها، لوضوح أنّ مجرد تصوّر الملازم لا يكفي في الانتقال إلى تصوّر اللازم، بل لابدّ من انضمام تصوّر الملازمه واللازم، ويسمّى مثل هذه الملازمه باللزوم البين بالمعنى الأعمّ.

ومنها: وهو القسم الثالث أن تكون الملازمه من الوضوح بحيث تبلغ مرتبه الارتكاز والألفه الذهنيه، فيكفي في الانتقال من اللازم إلى الملازم مجرد تصوّر الملزوم من دون الحاجه للانتفات إلى الملازمه لا- تفصيلاً كما في الأوّل ولا إجمالاً كما في الثاني، وهو كما في الملازمه الموجوده بين الحاتم والجود وبين العمى والبصر ونظائر ذلك، وتسمّى هذه الملازمه باللزوم البين بالمعنى الأخصّ.

أقول: إذا عرفت هذه الأقسام الثلاثه في الملازمه، فلا إشكال في عدم إطلاق عنوان المفهوم على اللازم غير البين - أي القسم الأوّل - بل غفله كثيرون ولم يذكروه من أقسام الملازمه، وعليه فالاختلاف واقع بين القسمين الآخرين، بأنّ المفهوم هل يطلق على كليهما، أو أنّه لخصوص الأخير منهما.

والذى يظهر من المتأخّرين كصاحب «الفصول» و«الكفايه» والنائيني وصاحب «عنايه الأصول» التزامهم بتعلّقه بالأخير كما هو الأقوى عندنا. نعم، هناك بعض المناقشات بالنسبه إلى بعض أقسام الأخيرين عدم صدق المفهوم عرفاً عليه وإن كان يصدق عليه المفهوم بمعناه الأعمّ كما لا يخفى .

الأمر الخامس: في أنّ النزاع في المفهوم :

تارةً: يكون صغروياً، يعنى بأنّ للجمله كالبحت عن أنّه هل الشرطيّه أو الوصفيّه مثلاً مفهوم أم لا، بعد الفراغ عن حجّيته بعد ثبوته.

وأخرى: يكون النزاع كبروياً، حيث يدور النزاع لا فى أصل ثبوت المفهوم للجملتين المذكورتين، بل فى أنّ المفهوم فيهما حجّه أم لا؟

والذى يظهر من صاحب «الكفايه» وغيره كون النزاع صغروياً كما صرّح به المحقّق النائنى وصاحب «عنايه الأصول» والمحقّق المشكينى، بل قد نسب ذلك إلى المتأخّرين، خلافاً لما عليه القدماء والمتقدّمين، حيث نسب إليهم كون النزاع فى المفهوم كبروياً، أى فى أصل حجّيه المفهوم، وهذه المخالفه ناشئه من اختلاف المبنى المختار فى باب المفهوم فإنّ مبنى المتقدّمين مخالف لمبنى المتأخّرين وعلى رأسهم الشيخ الأعمش حيث سلك فى تقريراته مسلكاً فى باب المفاهيم فتبعه جميع الأعلام المتأخّرين فى ذلك، فلا بأس بذكر المسلكين حتّى يظهر ما هو الحقّ منهما، فنقول:

وأما مسلك المتأخّرين فى المفهوم، فهو عبارته عمّا ذكره الشيخ فى تقريراته بما خلاصته: (إنّ دلالة المفردات بأقسام الدلالات الثلاث من المطابقه والتضمّن والالتزام - على معانيها - خارجة من القسم أى ليست من المنطوق ولا المفهوم فلا يتّصف مداليلها بأحدهما.

وأما دلالة المركّبات على معانيها التركيبية فإن كانت بالمطابقه فهى داخله فى المنطوق بلا إشكال، وإن كانت بالتضمّن فالظاهر منهم وإن كان دخولها فى حيّز الدلالة المنطوقيه أيضاً، ولكن يمكن الاستشكال فيه - بناءً على تفسير المفهوم بما يفهم من اللفظ تبعاً - باعتبار أنّ دلالة المعنى التضمّنى وإن كانت

بالذات متقدّمة على المطابقي، ولكنّها متأخّره عنه في الاستفاده من اللفظ، بل قد يتصوّر الكلّ إجمالاً من دون أن يتصوّر الجزء.

مثال ذلك: لو أثبت المخبر القيام - الذى هو وضع خاصّ - لزيد، فإنّه يفهم منه ضمناً ثبوت بعض هذا الوضع لرأسه مثلاً، بالرغم من أنّ السامع قد يغفل عن هذا اللازم.

هذا كلّه فى دلالة المركّبات على معانيها المطابقيه والتضمّنيه.

وأما دلالتها على معانيها الالتزاميه، فهى أيضاً على قسمين: إذ المدلول الالتزامى :

إمّا أن يكون بحيث يقصد المتكلّم دلالة اللفظ عليه.

وإمّا أن يكون ممّا يستفاد منه تبعاً بلا قصد لإفهامه.

والقسم الثانى خارج من مدلول الدلالة المنطوقيه والمفهوميّه معاً.

وأمّا القسم الأوّل فإن كان مفاده مفاد (لا غير) كما فى جميع المفاهيم المخالفه، أو كان الحكم فيه ثابتاً للغير على وجه الترقى كما فى مفهوم الموافقه، فهو المفهوم بقسميه، وإلّا فهو أيضاً من المنطوق، حيث استقرّوا على تسميه هذين النوعين من المداليل الالتزاميه المركّبه بالمفهوم)، انتهى خلاصه كلامه المحكى عنه.

وأمّا مسلك قدماء الإماميه رحمهم الله وعلى رأسهم شيخ الطائفه والسيد المرتضى وغيرهم، فإنّ مسلكهم يباين مسلك المتأخّرين على ما ورد فى «نهايه الأصول» للعلامة البروجردى قدس سره حيث قال:

(وما يفهم من كلام المتكلّم قد يكون بحيث يمكن أن يقال إنّه تنطبق به بنحو لو قيل للمتكلّم (أنت قلت هذا؟) لم يكن له إنكاره، وقد يكون بحيث لا يمكن

ذلك، بل يكون للمتكلّم مفزّ منه وإن أنكر قوله إيّاه لم يكن التزامه، مثلاً- إذا قال المتكلّم (إن جاءك زيد فإكرمه) فمداليه المطابقته والتضمّيته والالتزاميه كلّها ممّا لا يمكن للمتكلّم أن ينكر تنطقه بها.

وأما عدم ثبوت الوجوب عند عدم المجيء، فيفهم من اللفظ، ولكن لو قيل للمتكلّم: (أنت قلت هذا؟) مكّنه إنكار ذلك، بأن يقول ما قلت ذلك، وإنّما الذى قلته وتنطقت به هو وجوب الإكرام عند المجيء، وليس الانتفاء عند الانتفاء بين لوازم الثبوت عند الثبوت، حتّى يقال إنّ دلالة اللفظ عليه بالالتزام، لوضوح أنّ وجوب الإكرام عند المجيء لا يستلزم بحسب الواقع عدم وجوبه عند عدمه، ومع ذلك ترى بالوجدان أنّه يفهم من الكلام ولكنّه ليس بحيث يمكن أن ينسب إلى المتكلّم أنّه تنطق به.

وأما الثبوت عند الثبوت وجميع لوازمه العقليّة والعرفيّة، فمما يمكن أن تنسب إلى المتكلّم ويقال إنّّه تنطق بها وليس له إنكاره.

وكذا الكلام فى مفهوم الموافقه، فإنّ النهى عن الأّف يفهم منه النهى عن مثل الضرب، ولكنّه لا تلازم بين المعنيين والمدلولين بحسب متن الواقع، لعدم الارتباط والعلاقه بين الحرمة المتعلّقه بالأّف وبين الحرمة المتعلّقه بالضرب، حتّى يقال باستلزام الأوّل لثانى.

إلى أن قال: والمراد بالمدلول الالتزامى ما فهم من اللفظ من جهه كونه لازماً ذهتياً لما وضع له اللفظ، سواء كان بحسب الخارج أيضاً من لوازمه كالجود للحاتم، أو معاندته كالبصر للعمى، فما قد يتوهم فى بيان الضابط لدلاله الالتزاميه من أنّها عباره عن الدلاله الثابته بالنسبه إلى اللوازم البيّنه بالمعنى الأخصّ) فى

غير محلّه، فإنّ دلالة الالتزام تتوقّف على اللزوم الذهني لا الخارجي، والمقسم للبين وغيره بقسميه هو اللازم الخارجي.

إلى أن قال: وبيان حقيقه الدلاله المفهوميه يتوقّف على ذكر مقدّمه، فنقول:

لا ريب في أنّ استفاده المعنى من اللفظ بحيث يكن الاحتجاج على المتكلم بإرادته له تتوقّف على أربعة أمور مترتبه على حسب ما نذكرها:

الأول: عدم كون المتكلم لاغياً في كلامه، وكونه مريداً للإفاده .

الثاني: كونه مريداً لإفاده ما هو ظاهر اللفظ، بحيث يكون ظاهر اللفظ مراداً له، إذ من الممكن (بحسب مقام الثبوت) عدم كونه لاغياً في كلامه ولكن لا يكون مع ذلك مريداً لظاهر اللفظ بأن ألقاه تقيّه أو لجهاتٍ أُخر.

الثالث: عدم إجمال اللفظ، وكونه ظاهراً في المعنى.

الرابع: حججه الظهور.

والمتكفّل لإثبات الأمر الأوّل والثاني ليس هو اللفظ، بل بناء العقلاء، إذ قد استقرّ بنائهم على حمل فعل الغير على كونه صادراً عنه لغايته الطبيعيه التي تقصد منه عادة، ولا- يعتنون باحتمال صدوره لغواً وجزافاً ولا باحتمال صدوره لغير ما هو غايه له نوعاً، واللفظ الصادر عن المتكلم أيضاً من جمله أفعاله فيحمل بحسب بناء العقلاء على كونه صادراً عنه لغايه، وكون المقصود غايته الطبيعيه العاديه، وحيث أنّ الغايه العاديه للتلفظ إفاده المعنى فلا محاله يحكم المستمع للفظ (قبل اطلاعه على النفي المقصود منه) بكون التكلم به لغايه وفائده وكون الغايه المنظوره منها إفاده معناه، أيّ شيء كان وليس هذا مربوطاً بباب دلالة الألفاظ على معانيها، بل هو من باب بناء العقلاء على محلّ فعل الغير على كونه صادراً عنه

لغايته الطبيعيه، وهذا مقدّم بحسب الرتبه على الدلاله الثابته للفظ بما هو لفظ موضوع على معناه المطابقى أو التضمّنى أو الائترامى، لأنّه من باب دلاله الفعل لا اللفظ بما هو لفظ موضوع ويحكم به العقلاء قبل الاطلاع على المعنى الموضوع له.

ثمّ إنّ هذا البناء من العقلاء كما يكون ثابتاً فى مجموع الكلام، كذلك يكون ثابتاً فى أبعاضه وخصوصياته، فكما أنّ نفس تكلمه بما أنّه فعل من الأفعال الاختياريه يحمل على كونه لغايته الطبيعيه العاديه، فكذلك الخصوصيات المذكوره فى الجمله من الشرط أو الوصف أو غيرهما تحمل بما هى من الأفعال الصادره عنه على كونها لغرض الإفاده، والدخاله فى المطلوب فإنّها غايتها العاديه، وكما لم تكن دلالة نفس الجمله على كونها لغرض إفاده المعنى دلالة لفظيه وضعيه، بل كانت من جهة بناء العقلاء؛ المتقدّم بحسب الرتبه على الدلاله اللفظيه المنطوقيه، فكذلك دلالة الخصوصيه المذكوره فى الكلام على كونها للدخاله فى المطلوب، ليست من باب دلاله اللفظ بما هو لفظ موضوع، بل هى من باب بناء العقلاء من باب دلاله الفعل بما هو فعل سواء كان من مقوله اللفظ أو من غيره.

إذا عرفت هذه المقدمه، ظهر لك سرّ ما قلناه من أنّ الدلاله المفهوميّه خارجة من الأنحاء الثلاثه، أعنى المطابقه والتضمّن والائترام، فإنّ مقسمها دلالة اللفظ.

والحاصل: أنّ دلالة الخصوصيه المذكوره فى الكلام من الشرط أو الوصف أو الغايه أو اللقب أو نحوهما على الانتفاء عند الانتفاء، ليست دلالة لفظيه، بل هى من باب بناء العقلاء على حمل الفعل الصادر عن الغير على كونه صادراً عنه لغايه، وكون الغايه المنظوره من خصوصياته دخالتها فى المطلوب. ومن هنا

يثبت المفهوم.

إلى أن قال: فباب المفاهيم بأقسامها غير مربوط بباب الدلالات اللفظية بأقسامها.

وقد ظهر بما ذكرنا أن استفادة المفهوم في جميع القيود من الشرط والوصف وغيرهما بملاك واحد، وهو ظهور الفعل الصادر عن الغير في كونه صادراً عنه لغايته الطبيعيه العاديه، فلا- يجب البحث عن كل واحد من القيود في فصل مستقل (١)، انتهى كلامه رفع مقامه.

أقول: خلاصه ما قصد بيانه قدس سره هو أنه أراد بما ذكره تفصيلاً بيان أن النزاع عند المتأخرين نزاع صغرى إذ مرجع خلافهم إلى أن المفهوم هل هو ثابت للجمل التركيبي في الدلالة الالتزامية أم لا؟، وهذا بخلاف النزاع عند المتقدمين، حيث يكون نزاعاً كبروياً ويدور في أن فعل الصادر من المتكلم لغايه طبيعته عقلائية، هل يكون حجه أى قابلاً للاحتجاج على المتكلم أم لا، كما كان الفعل في المنطوق حجه قطعاً أى غير قابل للإنكار؟

هذا، ولكن في كلامه مواقع للنظر :

أولاً: في صحه هذا الاستناد في النزاع إلى المتقدمين نقاش، إذ ليس عندهم ما يدل على أن أصل وجود المفهوم ثابتاً، والشاهد له أن المنكر للمفهوم يرد على مشتبهه بأن ذكر بعض الخصوصيات في اللفظ ليس لخصوص افهام الانتفاء عند الانتفاء، بل قد يكون وجه الذكر في الكلام كونه مورداً للسؤال أو كونه مورداً

لاهتمام السائل أو للابتلاء أو لأسبابٍ أُخرى، كما يمكن ملاحظه ذلك من كلام السيد المرتضى فى تأثير الشرط من جهه تعيين الحكم به حيث التزم بأنّه لا يكون بممتنع أن ينوب شرط آخر مكانه، ممّا يدلّ على إنكاره المفهوم لا إنكاره حجّيته بعد ثبوته كما نسب إليهم .

وثانياً: أنّ ما ذكره: (من أنّ الدلاله على المفهوم لا- تكون مرتبطاً باللفظ، بل مرتبط بالفعل الصادر، من جهه بناء العقلاء على حمل فعل الغير على كونه لغايه طبيعته).

لا- يخلو عن مناقشه، لوضوح أنّ التلفّظ بنفسه وإن كان فعل من الأفعال، لكن اللفظ له وجودات ثلاثه وهى: الوجود العيني الخارجى، والوجود الذهني، والوجود الكتبي، فقله: (إن جاء ك زيد فاكرمه)، تارة يلاحظ بأنّها بنفسها من الموجودات الخارجيه العييه لأنّه لفظ فى الخارج ووجود غير قارّ بالذات.

وأخرى وجود مكتوب على صفحه قرطاس، فله وجود ثالث من جهه الكتابه كما قد يلاحظ فى عالم الذهن .

ومن الواضح أنّ الجملة الشرطيّه إذا قلنا بوجود المفهوم لها، كما يكون هذا المفهوم مستفاداً من تلفّظه فى الخارج، كذلك يستفاد من كتابته على الورق من دون التلفّظ أصلاً، كما قد يستفاد هذا المفهوم من ملاحظه هذه الجملة فى الذهن، ومن حاول استناد المفهوم إلى الدلاله اللفظيه لم يقصد بذلك إلّا- بيان أنّ هذه الجملة فى عالم تحقّقها فى الوجود - الذى كان بصوره اللفظ - إن تلبّس بهذا القسم من الوجود، كانت دالّه على المفهوم وهو الانتفاء عند الاختفاء، كما أنّ هذه الجملة بصورتها الكتبيّه أيضاً تدلّ على هذه الملازمه، بل وفى عالم التصوّر والذهن أيضاً

تكون دالّه عليه كذلك. وعليه فلا ينافى أن تسند دلالة الفعل الصادر في قالب اللفظ إلى نفس اللفظ دون الفعل لأنه الموضوع في عالم الأوضاع بل في المحاورات، وهذا لا ينافى الالتزام بتحقق المفهوم حتى مع فقد اللفظ كما في إيماء الأخرس إذا استطاع إفهامنا من خلال الإشارة تعليق الحكم على الشرط والموضوع، فالقائل بالمفهوم يقول بذلك في مثل هذه الإشارات الشرطية التعليقية.

وعليه، فمجرد تقدم الفعل على اللفظ رتبة بحيث يكون الاستناد إليه لا إلى اللفظ - كما ذكره العلامة - مما لا يعتنى إليه العقلاء في محاوراتهم، هذا فضلاً عن أن التقدم كلاماً، لوضوح أن الفعل الذي يدلّ ليس يبدو وجوده قبل إتمامه، بل الدلالة إنما تحصل بعد إتمام ذلك في التلفظ فهو يوجب حصول التلفظ بأول كلام، غايه الأمر يكون التلفظ أيضاً بعد تمامه دالاً، فيكونان مقترنين في الرتبة والتحقق، وعليه فلا وجه للاستناد إلى الفعل دون اللفظ، فتأمل فإن المسألة حقيق للتأمل.

وثالثاً: لو سلمنا كون الاستناد في الدلالة على المفهوم هو الفعل الصادر دون اللفظ، فمع ذلك لا نسلم كون الغرض العقلائي مترتباً على وجود قيد أو شرط على نحو لو انتفى ذلك انتفى الحكم، بحيث لو لم يكن كذلك لزم اللغويّة. وعدم كون ذكر القيد لغرض عقلائي لإمكان أن يكون الغرض مترتباً على وجود هذا القيد في عالم الثبوت فقط، وهو بنفسه مما يعتنى به العقلاء، وهو كافٍ لعدم إثبات المفهوم حتى في الأفعال، إذا أخذ القيد في كلماتهم، فيمكن إرجاع نزاع المتقدمين إلى الأمر الصغرى كما كان كذلك عند المتأخرين.

ورابعاً: دعواه أن دلالة الالتزام تتوقف على اللزوم الذهني دون الخارجي

والمقسم فى البين وغيره بقسميه هو اللزوم الخارجى، أيضاً ممنوعه، لوضوح أنّ العمى والبصر يكون بينهما التعاند فى الخارج، ولكن مع ذلك يكون هو اللازم البين بالمعنى الأخص، أى بملاحظه عالم الذهن دون الخارج، يعنى أنّ الإنسان إذا تصوّر العمى فى عالم الذهن فينتقل ذهنه منه إلى البصر قهراً وبالضرورة، فيلاحظه مع عدمه لإثبات العمى فى الذهن، فهو اللازم باللزوم المبين.

وبعبارة أخرى: قد يكون اللزوم البين فى الذهن لازماً بيناً فى الخارج أيضاً، كما فى الحاتم والجود، حيث يكون التلازم بين الحاتم والجود خارجياً وذهنياً.

وقد لا يكون اللزوم فى الذهن لازماً بيناً فى الخارج، وهو كما فى العمى والبصر.

ولذلك فجعل المقسم فى البين وغيره كليهما فى الخارجى بعيداً عن الصواب كما لا يخفى على المتأمل.

فظهر من جميع ما ذكرنا أنّ النزاع عند المتأخرين والمتقدمين، إنّما هو نزاع صغرى لا كبرى كما فرضه بعض الأعلام.

كما ثبت ممّا ذكرنا أنّ الحقّ فى المسأله مع المتأخرين الذين يعنونون البحث فى المفهوم بالنسبه إلى دلالة الألفاظ ولذلك يفرّقون بين بعض القيود وبين بعض من الشرط والوصف والغايه وغيرهما، كما كانت مفاهيم هذه الأمور عند العقلاء مختلفه ومتفاوته، والله العالم.

هذا تمام الكلام فى المقام، ويليه البحث عن المفاهيم المتفاوته بتفاوت القيود.

فى مفهوم الشرط

فصل

فى مفهوم الشرط

أقول: المتفق عند الجميع أنّ المراد من الجملة الشرطية ما تدلّ على ثبوت حكم لموضوع ثابت فى القضية اللفظية حيث يطلق عليها بأنّها تدلّ على الثبوت عند الثبوت.

كما اتفقوا على أنّ الدلالة بذلك إنّما هى دلالة لفظية وضعيه، لأنّ ما يدلّ عليه ليس إلاّ اللفظ الموضوع عند أهل اللغه، وهو واضح لا كلام فيه.

إنّما الذى وقع الخلاف فيه بين الأعلام، هو الجملة الشرطية وغيرها - كما سيأتى البحث عنه فى موضعه - لكن ركيزه الاختلاف قائمه على ذات المفهوم وعن منشأه وعمّا يستفاد منه المفهوم.

وبعبارة أخرى: المشهور عند الأصوليين أنّ عنوان المفهوم يطلق على انتفاء الحكم عند انتفاء الموضوع أى انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط. والسؤال حينئذٍ عن منشأ هذا المفهوم وعن مستند من يدعى تحقّقه ومن يدعى عدمه؟

أقول: الذى توصّلنا إليه من خلال التتبع فى كلمات القوم، عبارة عن وجوه ثلاثه، ويقتضى المقام استعراضها والاستنتاج منها، وهى:

الوجه الأوّل: فقد عرفت تفصيل ذلك قبل الورود فى هذا الفصل، عن العلامه البروجردى قدس سره حيث جعل الملاك فى قيام المفهوم وتحقّق الانتفاء عند الانتفاء - سواء فى الشرط أو غيره - من الوصف واللقب - بناء العقلاء على حمل الفعل

الصادر عن الحكيم على كونه صادراً عنه لغايه طبيعته من دون ارتباط ذلك بالدلاله اللفظيه.

هذا، ولكن سبق وأن تحدثنا عن الإشكالات الواردة على كلامه بالتفصيل فلا نعيدها.

الوجه الثانى: وهو الذى التزم به المحقق العراقى على ما فى تقريراته المسمى بـ «نهايہ الأفكار» حيث قال: (إن من المفاهيم مفهوم الشرط فى نحو قوله: (إن جاء زيد يجب إكرامه)، حيث أنهم اختلفوا فى دلالة (إن) وأخواتها من أدوات الشرط على الانتفاء عند الانتفاء، وعدم دلالتها عليه؟

ونقول فى تنقيح المرام: إنه لا- ينبغى الارتياح فى أن القضية الحملية فى مثل قوله: (أكرم زيدا)، مع قطع النظر عن ورود أداء الشرط عليها، بطبعها لا- تقتضى أزيد من كون المتكلم فى مقام إثبات حكم وجوب الإكرام لزيد بنحو الطبيعه المهمله، وأما اقتضاءها لكونه بصدد إثبات نسخ الحكم، والطبيعه المطلقه، وفى مقام حصر الطبيعى فى هذا الفرد فى تلك القضية، فلا- لأن ذلك ممّا يحتاج إلى عنايه زائده عمّا يقتضيه طبع القضية، ومن ذلك يحتاج إلى قيام قرينه عليه بالخصوص، وإلا فمع عدم القرينه عليه، فلا يقتضى طبع القضية الحملية إلا مجرد ثبوت المحمول مهماً للموضوع.

ولذلك أيضاً ترى بنائهم على عدم المفهوم فى القضايا اللبّيه، وعدم اقتضاءها انتفاء نسخ الحكم المحمول على الإطلاق عن غير الموضوع المذكور فى القضية كى لو ورد دليل آخر على ثبوت شخص حكم آخر لعمرو، لوقع بينهما المعارضه.

ومن المعلوم أنه لا يكون ذلك إلا من جهة ما ذكرناه من عدم اقتضاء القضية الحملية بطبعها في نحو قوله: (أكرم زيداً)، مع قطع النظر عن القرائن الخارجيه إلا مجرد ثبوت الحكم والمحمول لزيد بنحو الطبيعه المهمله، الغير المنافی مع ثبوت شخص حكم آخر من هذا السنخ لعمر و بكر.

نعم، لما كان مقتضاه حينئذ هو ثبوت هذا الحكم والمحمول على الإطلاق لزيد، فلا جرم يلزمه إطلاق الحكم المزبور من جهة حالات الموضوع من القيام والقيود ونحو ذلك، فكان مقتضى إطلاقه هو ثبوته له على الإطلاق، وفي جميع الحالات الطارئه عليه من القيام والقيود والمجئ ونحوه.

ولئن شئت قلت: إنه لما كان لموضوعه إطلاق بحسب الحالات من المجيء وغيره، يلزمه قهراً إطلاق في طرف الحكم المترتب عليه أيضاً بحسب تلك الحالات، بحيث يلزمه عدم جواز ثبوت وجوب آخر أيضاً لذلك الموضوع في حال القيام والقيود، من جهة ما يلزمه حينئذ بعد هذا الإطلاق من لزوم محذور اجتماع المثليين من غير أن ينافي إطلاق الحكم والمحمول من تلك الجهة مع إهماله المفروض من الجهة المزبوره، إذ مثل هذا النحو من الإطلاق في الحكم يجتمع مع إهماله من جهة الأفراد، بل ومع شخصيته أيضاً كما هو واضح.

إلى أن قال: إن طبع أداء الشرط الوارد عليها أيضاً في نحو قوله: (إن جاء زيد يجب إكرامه) لا يقتضى إلا مجرد إناطه النسبه الحكميه بما لها من المعنى الإطلاقي بالشرط وهو المجيء، لأن ما هو شأن الأداء إنما هو مجرد إناطه الجملة الجزائيه بما لها من المعنى الذى يقتضيه طبع القضية العمليه بالشرط، وحينئذ فإذا كان مقتضى طبع القضية الحملية أو الإنشائيه في مثل قوله: (أكرم زيداً)، هو ثبوت

حكم شخصي محدود لزيد على الإطلاق الملازم لانحصاره وعدم فرد آخر منه في بعض الحالات، وكان قضيه الأداة على ما هو شأنها إناطه تلك الجملة بما لها من المعنى بالشرط، وهو المجيء في قوله: (إن جاء زيد فأكرمه)، فلا جرم بعد ظهور الشرط في دخل الخصوصيه - بمقتضى ما بيناه - يلزمه قهراً انتفاء وجوب الإكرام عن زيد عند انتفاء المجيء، وعدم ثبوت وجوب شخصي آخر له في غير حال المجيء، من جهة أنّ احتمال ذلك ممّا ينافي ما تقتضيه طبع الجملة من ثبوت ذلك الوجوب الشخصي لزيد على الإطلاق، وفي جميع الحالات التي منها عدم المجيء، من جهة ما يلزمه من محذور اجتماع المثليين.

وأما احتمال التأكيد حينئذٍ، فيدفعه أيضاً ظهور القضيه في محدوديه الحكم بحدّ شخصي مستقلّ، فإذا فرضنا حينئذٍ انحصار الوجوب بهذا الفرد من الحكم الشخصي الثابت في القضيه المنطوقيه، فقهراً بمقتضى الإناطه يلزمه عقلاً - انتفاء سنخ وجوب الإكرام عن زيد عند انتفاء المجيء، ولا نغنى بالمفهوم إلا ذلك.

نعم، لو كان قضيه الأداة - مضافاً إلى إناطه الجزاء بالشرط - هو إخراجها عما تقتضيه طبع الجملة الحملية من الإطلاق بحسب الحالات، لكان الإشكال في الانتفاء عند الانتفاء كمال مجال ولكنّه كما ترى بعيداً جداً.

إلى أن قال: ولا - يخفى عليك أنه على هذا البيان لا - يحتاج في الثبات المفهوم في القضايا الشرطيه إلى إتيان النفس لإثبات العلية المنحصره، كي يمنع تارةً بمنع اقتضاء الشرط العلية، بل مجرد الثبوت عند الثبوت، وأخرى بمنع العلية المنحصره على فرض تسليم اقتضاء أصل العلية، فإنّ ذلك كلّ منهما ناشٍ عن عدم التفتّن بوجه استفادة المفهوم في القضايا الشرطيه، وعدم ملاحظه ما يقتضيه طبع القضايا

الإنشائيه والحمليه، من الظهور الإطلاقي الموجب لحصر الطبيعي في قوله: (أكرم زيدا) في حكم شخصي محدود بحد خاص، وإلا فنفس ذلك كافٍ في استفاده المفهوم، من جهة أنّ لازم إناطه مثل هذا الحكم الشخصي حينئذٍ هو لزوم انتفاء ذلك عند الانتفاء، وحيث أنه فرض انحصار الطبيعي أيضاً بهذا بمقتضى الظهور الإطلاقي، فقهرًا يلزمه انتفاء الحكم السنخي بانتفائه من دون احتياج إلى إثبات العليه المنحصره وهو واضح (١)، انتهى كلامه.

أقول: ولا يخفى ما في كلامه من المناقشه في كلتا الفقرتين من جهة البحث:

أولاً: فيما ذكره في القضيّه الحمليه من أنها سواء كانت خبريه مثل: (يجب إكرام زيد)، أو إنشائيه نحو: (أكرم زيدا)، فإنّ الإطلاق في متعلق الحكم شامل لجميع حالات الموضوع ممنوع، لأنّ الأمر الذي اعتبره موضوعاً للحكم ليس إلا ذاته من دون ملاحظه شيء معه من الإطلاق أو التقييد، بحاله دون حاله، لما قد ذكرنا في السابق بأنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكه، فكما لا يلاحظ التقييد في مثل هذه الأمور، لا يلاحظ الإطلاق للناظر معه أيضاً.

نعم، الإطلاق بمعنى ذات الموضوع بلا لحاظ قيد معه يوجب صدق الحكم لجميع حالاته، باعتبار أنّ الذات بما هو ذات موجود في جميع الحالات، فإذا قيل: (أكرم زيدا) فإنه يقصد تعلق الوجوب بطبيعه زيد، سواء كان قائماً أو قاعداً أو مضطجعاً، وهذا بخلاف ما لو تعلق الحكم به مقيداً بقيد خاص في قبال الطبيعه، فإنّ الحكم محدود بحدود موضوعه، فدلاله الجملة على لزوم ثبوت الحكم للمقيد

الخاصّ ثابت، وأمّا دلّالته على نفى الحكم في غير هذا القيد والحال، على نحوٍ يوجب المعارضه على ما لو ورد دليل على وجود الحكم فيه أيضاً فغير معلوم.

ولا يتوهم: بأنّ ذكر القيد يكون حينئذٍ لغواً، لو لم يدلّ على الانتفاء بانتفائه.

لأنّنا نقول: يكفي في كونه مصوناً عن اللغوية اهتمام ذكر حال خاصّ في الحكم دون آخر في ذلك، أو كان هو مورد للسؤال أو غير ذلك من الأمور الممكنة في هذه الموارد، فإذا لم يكن موضوعه موضوعاً مطلقاً لحاظياً منذ البداية، بل كان ذاتياً فإنّه لا يوجب ذكر الحكم بالخصوص في حال من الحالات مع ما ذكره في صورته الإطلاق موجباً لاجتماع المثليين.

نعم، لا يحتاج إلى ذكر الحكم في حال بخصوصه لو لم يكن فيه جهه وعنايه خاصّه، لكفايه الإطلاق عن شموله.

وثانياً: بعد تسليم كلامه في القضيه الحملية، فإنّ ما ذكره في الشرط، حيث أسند المفهوم إلى أنّ أداء الشرط يوجب إناطه هذه الجملة الحملية بما لها من المعنى بالشرط، فلازمه - بعد ذكر الشرط وهو المجيء - هو الانتفاء عند انتفاء المجيء، وهو الشرط، لأجل دلّالته لخصوصيته فيه، ممنوع من عدّه جهات:

الجهه الأولى: إنّ القضايا الشرطية لا تتحقّق خارجاً بعد تحقّق الجملة الحملية، وحصول المغيبي بها، ثمّ يدخل الأداء عليها ويصير شرطية حتّى يلاحظ فيها مع ما له من المعنى، بل القضيه الشرطية تنعقد أولاً بحسب طبع القضيه من تقدّم الشرط على الجزاء، ثمّ يترتب عليها الجزاء، فينعقد الظهور لها بعد إتمامها مع شرط وجزاء من دون تقدّم الجملة الحملية على الشرطية، لكى تلاحظ النسبه بين معنيها فيستفاد منهما المفهوم وهو الانتفاء عند الانتفاء، فالظهور المنعقد للقضيه

ظهور بعنوان الجملة الشرطية الدالّة على الثبوت عند الثبوت وليس فيها ما يدلّ على الانتفاء عند الانتفاء وعدمه، إذ لا يصل الدور إلى انعقاد ظهور للقضيّة الحملية حتّى يجعلها وسيلة لأخذ المفهوم فى الشرطيّة.

الجهة الثانية: لو سلّمنا ما ذكره من ترتيب الجزاء للقضيّة الحملية بما لها من المعنى على الشرط، فإنّه بالرغم من ذلك نقول بأنّ القضيّة الحملية إذا دلّت على ترتّب الحكم على الموضوع فى: (أكرم زيداً) بنحو الظهور الإطلاقى لجميع حالاته، وكان تعلق الحكم بحال مخصوص مستلزماً للجمع بين المثليين، فإنّه يرد عليه رحمه الله بما يتحقّق فى تعليق الحكم لخصوص حال المجيء، حيث أنّ انحصار وجوب الإكرام لذلك يوجب اجتماع المثليين، إذا لوحظ مع دلالة مقتضى طبع القضيّة الحملية، حيث أنّ مقتضاه على الفرض وجوب الإكرام فى جميع حالاته وهو بديهى البطلان، وهذا يؤيد ما ذكرنا من أنّه لا يصل الدور إلى انعقاد ظهور للقضيّة الحملية حتّى تراحم مع مقتضى الجملة الشرطيّة.

الجهة الثالثة: لو سلّمنا كون مقتضى ذلك ما ذكره وجود المفهوم للجملة الشرطيّة، أى انتفاء وجوب الإكرام عند عدم المجيء لأنّه لو لم يكن كذلك، لاستلزم أن يكون عدم المجيء أيضاً له حكم وجوب الإكرام، وهو بملاحظه الظهور الإطلاقى لزيد من وجوب الإكرام يوجب اجتماع المثليين كما ذكره، ممّا يستلزم وجود المفهوم فى الجملة الشرطيّة بالضرورة العقلية؛ أى استحيل أن لا تكون للشرطيّة مفهوماً حتّى مع نصب القرينه على عدم المفهوم، مع أنّ القوم متفقون على أنّ البحث فى وجود المفهوم للشرطيّة وعدمه كان بملاحظه القضيّة لولا القرينه، وإلاّ لما كان لعدم وجود المفهوم لها محذوراً، مع أنّه رحمه الله صرح بأنّه لا بدّ

من فرض وجود المفهوم عقلاً حتى لا يستلزم محذوراً عقلياً من اجتماع المتلين، وهو محال.

فظهر من جميع ذلك أنّ ما سلكه المحقق المذكور في أخذ المفهوم ممنوع.

وأما الوجه الثالث: في بيان كيفيه استخراج المفهوم من القضيّه الشرطيّه - الذي التزم به الفحول من الأصوليين من المتقدمين والمتأخرين كالشيخ الأعمش وصاحب «الكفايه» والمحقق النائيني، وصاحب «عنايه الأصول» والمحقق الحكيم وغير هؤلاء - هو أن يقال بأنّ المفهوم مرتبط بباب الألفاظ دون بناء العقلاء؛ المبني على الأفعال، كما أنّه مرتبط بنفس الجملة الشرطيّه والجزاء، لكن لا من باعتبار الجبهه الحملية كما قاله المحقق العراقي رحمه الله، وتوضيح ذلك يقع في ثلاث مباحث:

المبحث الأول: هو أن يُقال: بأنّ البحث عن الشرط قد يكون في المعنى الحدثي للشرط وهو الجعل الذي يعدّ من المشتقّ إذ يمكن الاشتقاق منه كسائر المشتقات فيقال الشارط والمشروط وغير ذلك، والشرط بهذا المعنى يستعمل كثيراً في الأدعيه كما ورد في الدعاء المروي عن الإمام السجّاد عليه السلام قوله: (وَلَكَ يَا رَبِّ شَرْطِي أَلَّا أَعُودَ فِي مَعْاصِيكَ)، وهذا هو المراد من قوله عليه السلام: «شرط الله قبل شرطكم»^(١).

وهذا القسم من الشروط يشمل ما لو لم يكن في ضمن عقد، بأن كان شرطاً ابتدائياً، برغم أنّ المستفاد من ظاهر «القاموس» خلاف ذلك، كما نسب إليه.

١- الوسائل: ج ١٧ الباب ٢٢ من أبواب موانع الإرث، الحديث ١.

وكيف كان، فهذا القسم منه لا يكون مورداً للبحث.

وهناك قسم آخر من الشروط وهو ما يلزم من عدمه العدم، من دون نظر إلى استلزام وجوده الوجود؛ لأنه تارة لا يلزم من وجوده الوجود كما في الطهارة للصلاة، وأخرى يلزم كما في العله والمعلول، مثل طلوع الشمس لوجود النهار.

والشرط بهذا المعنى جامد لا مجال لصرفه مثل سائر المشتقات، وإن كان قد يستعمل منه في بعض الصيغ كالمشروط، حيث لا يبعد أن يكون معناه ذلك الشرط لا الشرط بالمعنى الأول.

وكيف كان، فتفصيل الكلام عن هذا الشرط له محل آخر.

البحث الثاني: يدور حول مفاد الجملة الشرطيّة، وأن الشرط في القضيّة هل يرجع إلى النسبه أو إلى المحمول، حيث إنّ التعليق إذا تعلّق بالنسبه فلازمه صيروره الشرط معنئياً حرفياً.

وأما لو تعلّق بالمحمول المنتسب إلى تلك النسبه، فلازمه صيروره المعنى اسمياً.

والفرق بين المعنيين: هو أنّ المعنى الحرفي لا- إطلاق فيه ممّا يقتضى أن يكون بعيداً عن التقييد أيضاً، لأنّ التقابل بينهما تقابل العدم والملكه، فكما لا- يمكن فرض التقييد فيه، كذلك لا- يمكن الإطلاق فيه أيضاً، وهذا بخلاف ما لو كان المعنى اسمياً، حيث يمكن فيه التقييد كما يمكن فيه الإطلاق، هذا ويقع البحث عنه تفصيلاً في مبحث الواجب المشروط، وليس المقام مقام البحث عنه، وإن أمكن الإشارة إليه في الجملة.

والبحث الثالث: وهو من المباحث المهمّة، حيث يدور البحث عن المدلول

الالتزامى للقضييه الشرطييه، والمعبر عنه بالمفهوم تاره، وما يقتضى الإنتفاء عند الانتفاء أخرى.

أقول: إن ثبوت المفهوم للقضييه الشرطييه موقوفٌ على إثبات ثلاث مراحل:

المرحله الأولى: على كون ترتب الجزاء على الشرط ناشئاً عن وجود علاقته ثبوتيه في نفس الأمر والواقع، بحيث إذا وجد الشرط كان موجِباً لوجود الجزاء، لا أن يكون الترتب الحاصل بينهما لمجرد الاتفاق والمصادفه، كما هو الحال في المثال المعروف في المنطق (بأن الإنسان إذا كان ناطقاً فالحمار ناهق)، إذ من الواضح عدم وجود علاقته بين نهيق الحمار وبين نطق الإنسان، بل العلاقه إن وجدت فهي علاقته جعليه لحاظيه وتحتاج إلى عناية فائقه.

المرحله الثانيه: على أن يكون الترتب بين الجزاء والشرط على نحو ترتب العله والمعلول، لا- صرف علاقته التلازم والتضاييف، لإمكان فرض التفكيك بين المتلازمين.

ثم إن الترتب بنحو العليه على أقسام ثلاثه:

تاره: يكون الشرط هو العله والمعلول هو الجزاء، كما هو الحال في أكثر موارد الشرط كما في: (إن كانت الشمس طالعه فإنها موجوده)، حيث يكون طلوع الشمس عله لوجود النهار.

وأخرى: يكون الشرط معلولاً للجزاء، وهو كما في قول القائل: (إذا كان النهار موجوداً فالشمس طالعه) حيث يكون المقدم معلولاً والتالي عله.

وثالثه: ما يكون كل من الشرط والجزاء معلولين لعله واحده، كما في: (إذا كان النهار موجوداً فالعالم مضىء).

أقول: بعد الوقوف على هذه الثلاثة، فقد يقال: بأنّ اللازم في استنتاج المفهوم، كون الشرط بالخصوص علّه والجزاء معلولاً لا عكسه، ولا ما يكون معلولين لعلّه ثالثه، فهل الاختصاص بهذا القسم - كما قد صرّح به المحقّق في فوائده - وهذا الظهور مستند إلى الوضع أو بكثره الاستعمال، أم ليس مرتبطاً بأيّ منهما؟

أمّا الأوّل فمشكل، لأنّه يستلزم أن يكون القسمان الآخرا مَجَازاً ومحتاجاً إلى عناية زائده مجازيّة، مع أنّ استعمال الجملة الشرطيّة في كلّ من الثلاث كان استعمالاً حقيقيّاً مستغنياً عن القرينه والعلاقه المجازيّة.

كما أنّ دعوى الثاني أيضاً مشكل، لأنّ كثره الاستعمال في القسم الأوّل وإن كان في الجملة صحيحاً، إلّا أنّه ليس بمقدار يوجب الانصراف إليه، بحيث يستلزم استعماله في الآخر نوع مجاز في الاستعمال، إلّا أنّ الإنصاف صحّه هذه الدعوى، ولو على نحو يوجب الظهور في الجملة، بالرغم من أنّ استناده إلى نفس الجملة الشرطيّة بطبعها أقوى من الاستناد إلى كثره الاستعمال كما لا يخفى.

وأمّا دعوى المحقّق النائيني: بأنّ الجزاء لو كان علّه للشرط، لزم أن يكون المتكلم في مقام الاستدلال بطريق الإنّ على صدد إفهام انتفاء الشرط بانتفاء الجزاء .

فممنوعه: لأنّها تحتاج إلى مؤونه خارجيه، وإلا فطبع الكلام يقتضى كون المقدم هو المقدم والتالي هو التالي في الواقع وعالم الثبوت، فيكون الكلام قد سبق على طبق الواقع؛ أي سبق بنحو يتطابق عالم الإثبات مع عالم الثبوت.

هذا فضلاً عن أنّ ما ذكره لا يتمّ في جميع الموارد، ما لو كان الشرط

والجزء كلاهما معلولين لعلّه أخرى، إذ لا يكون حينئذٍ استدلال المتكلم الذى هو بصدد إفهام مبتياً على طريق الإنّ، لأنّ العله غير مذكوره فى الكلام.

اللّهّمّ إلا أن يقال بكفايه ذكرها ولو لم تكن العله مذكوره .

ولكن لا- يخفى إمكان فرض وتوجيه باعتبار أنه العمل على طبق ما يقتضيه الوضع، حيث أنّ وضع لفظ العله مقدّم على وضع لفظ المعلول فيما كان مربوطاً بعالم الألفاظ، فتعدى بهذا الاسلوب منه إلى غيره من جهه تطابق الطبع فى القضيّه الشرطيّه للوضع فى الموارد الموضوعه، ولعلّ مقصود القائل من عدم استناد دعوى الظهور السياقى فى ذلك أيضاً هو ما ذكرنا.

وكيف كان، فإنه حتّى لو أثبتنا وسلّمنا كون الترتّب بين الشرط والجزء على نحو العليه من باب تقدّم العله على المعلول، والشرط على الجزاء، لكنّه لا- يكفى فى إثبات المفهوم وهو الانتفاء عند الانتفاء، لإمكان أن يكون للجزاء والمعلول شرط آخر وعله أخرى، فإن قصدنا استفاده المفهوم من الجملة الشرطيّه فإنه لا بدّ من إثبات العليه المنحصره، أى علينا إثبات عدم وجود عله أخرى تقوم مقام هذه العله عند انتفائها، لكى يثبت حينئذٍ انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط والعله.

طريق إثبات انحصار العله والشرط يتصوّر على أنحاء مختلفه:

تارة: يدعى أنه ثابت بالوضع، أى أنّ الواضع وضع الشرط والجزاء لإثبات انحصار العله.

وهو ممنوع قطعاً، كما عليه المحقّق الخراسانى تبعاً لمن تقدّم عليه، وتبعه على ذلك من تأخّر عنه كالمحقّق النائينى وصاحب «عنايه الأصول» و«حقايق الأصول» وغيرهم، وذكروا فى وجه المنع عدم الحاجه إلى عنايه زائده ورعايه

علاقه عند استعمال الجملة الشرطيه في غير العليه المنحصره، كما في مثال: (إن جاءك زيد فآكرمه، وإن أحسن إليك فأكرمه)، أو مثل في الأدله الشرعيه كما في: (إن طلع الفجر فصلّ وإن زالت الشمس فصلّ)، ونظائر ذلك. وإن كان يظهر من تقريرات الشيخ - على ما نسب إليه في «عنايه الأصول» - التزام المشهور بدلاله الجملة الشرطيه على العليه المنحصره بالوضع.

وأخرى: يُدعى أنه يكون بالإطلاق، بواسطه مقدمات الحكمه .

فهو أيضاً يتصوّر على قسمين:

القسم الأوّل: إجراء مقدّمه الحكمه في ناحيه الشرط لإثبات العليه المنحصره، وهو ما التزم به المحقّق النائيني في «فوائد الأصول» حيث قال:

(لو لم يكن الشرط وحده علّه منحصره لكان على المولى الحكيم المفروض أنه في مقام البيان أن يقيّد إطلاق الشرط بكلمه الواو أو بكلمه أو، لبيّن بذلك أنّ الشرط ليس بعله واحده، بل يشاركه في عليته شيء آخر ولو عند الاجتماع، أو أنّ الشيء الفلاني أيضاً علّه، وحيث لم يبيّن ذلك يستفاد منه أنّ الشرط وحده علّه سواء سبقه شيء آخر أو لم يسبقه، قارنه شيء أو لم يقارنه، وهو معنى كون الشرط علّه منحصره، هذا)(١).

وقد أورد عليه: بإيرادين ذكرهما المحقّق النائيني وأجاب عنهما:

الإشكال الأوّل: إنّ مقدمات الحكمه إنّما تجرى في المجعولات الشرطيه، ومسأله العليه والسببيّه غير مجعوله على ما تقدّم منّا مراراً، وإنّما المجعول هو

المسبب على تقدير وجود سببه، فلا معنى للتمسك بإطلاق الشرط على كونه علّه منحصره.

والجواب فيه أولاً: إنّ المجعول على قسمين:

تارة: يكون مجعولاً بلا واسطه، فهو عباره عن المسبب على تقدير وجود سببه.

وأخرى: ما يكون مجعولاً بالواسطه، وهو العلية والسبب المتحققه بين المسبب المجعول مع سببه، لأن النسبه القائمه بين الطرفين حكمها حكم المثبتين من حيث الجعل وعدمه.

وثانياً: إنه تجرى مقدمات الحكمه فى نفس الشرط الذى هو سبب، لا- فى العلية والسبب التي هى كانت عباره عن الوصف المنتزع عن تحقق شىء بوجود شىء، بحيث لا ينفك عنه وجوداً وعدمًا، والسبب أيضاً قد يكون مجعولاً وآخر غير مجعول فلا مانع من جريان مقدمات الحكمه فيه.

الإشكال الثانى: إنّ القضيّه الشرطيّه لا- تدلّ إلا- على ترتب الجزاء على الشرط، وأمّا كون وجوده معلولاً لوجوده فلا، ومجرد التركب لا يوجب كون الشرط علّه منحصره، إذ الترتب فى كلّ من العله المنحصره وغيرها على نسق واحد.

مع أنّه لو فرض دلالتها على كون وجود المعلول بوجود علته وهو الشرط، فهو أيضاً يكون على صورته الانحصار وغيرها على نسق واحد، أى بوجود العله يوجد المعلول، فلا تفاوت بين الصورتين فى استناد الجزاء إلى الشرط).

أقول: لا يخفى أنّ هذا الإشكال جيّد ومعقول، إذ لا يمكن استفاده المفهوم

من الترتب الحاصل بنحو العليه فقط، بل لابد لإثبات المفهوم من إثبات الانحصار فى العليه بتلك العله، وأنى لهم بإثبات ذلك .!

القسم الثانى: أن يُقال بإجراء مقدمات الحكمه فى الجزاء كما صرح بذلك المحقق النائى حيث قال ما حاصله:

(إن المفهوم عباره عمّا يكون ملازماً للكلام وهو يدلّ عليه بالدلاله الائتميه بالمعنى الأخصّ، وهذه لا تكون إلا إذا كان الكلام مشتملاً لخصوصيه يكون المحمول قد أنيط بها، سواءً كان المحمول من سنخ الأحكام الشرعيه أو غيرها على وجه يدور المحمول مدار الخصوصيه وجوداً وعدمًا، وإن لم ينط كذلك لا مفهوم فيه، وهذا المعنى لا يختصّ بالقضايا الشرطيّه، بل تجرى فى كلّ قضيه ذات مفهوم، فكلّ قضيه حمليه تتضمن القضيه الشرطيّه يكون موضوعها المقدم ومحمولها التالى، ولذلك يعود كلّ شرط إلى الموضوع.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إن الشرط تارة قد يمكن أن يناط به المحمول بالجعل، وأخرى ما لا يمكن، فإن كان الشرط على الوجه الثانى فليس للقضيّه الشرطيّه مفهوم مثل (إن رزقت ولداً فاختنه)، إذ لا يمكن الختان إلا بعد تحقّق الشرط، فالمحمول لا يمكن أن يقيد بالشرط إذ التقييد فرع إمكان الإطلاق، وهذا هو السرّ لعدم المفهوم للقضيّه اللتيه كقوله: (أكرم زيداً)، لأنّ معناه إن وجد زيداً فآكرمه، والإكرام عقلاً متوقّف على وجوه.

وإن كان الشرط على نحو الأوّل كمجىء زيد وركوبه حيث يكون الجزاء فى عالم الجعل والتشريع منوطاً بالشرط وجوداً وعدمًا، فمقتضى مقدمات الحكمه أنّ الجزاء مقيد بذلك الشرط لا على غيره لا بالاشتراك ولا على نحو

الاستقلال، فلازم ذلك هو انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط، فجريان مقدمات الحكمه ثابت في الجزاء من حيث الإطلاق بعدم تقييده بقيد آخر نظير جريانها في إطلاق الوجوب المقتضى للنفسية العينية التعيينية، فإن جريانها كان لاستكشاف مراد المتكلم بعد إحراز كونه في مقام البيان لمراده النفس الأمرى.

ودعوى: أنه كان في مقام بيان جهه خاصه دون جهات أخرى .

فاسده، لأنها توجب لانسداد باب التمسك بالإطلاقات في جميع المقامات، إذ ما من مورد إلا ويمكن فيه هذه الدعوى.

وهذا معنى المفهوم للقضية الشرطية في غير ما يكون الجزاء منوطاً بالشرط عقلاً). انتهى كلامه (١).

أقول: وفيه ما لا يخفى :

أولاً: إن دعوى سريان الجعل والتشريع كذلك أى بنحو الإناطه في الطرفين من الوجود والعدم غير ثابتة، بل لعل الإناطه كانت في طرف الوجود فقط، فأصل الدعوى لا برهان فيها.

وثانياً: إن مقدمات الحكمه إنما تجرى في الإطلاق في مرحلة الوجود لا في الأمور العدمية، وعليه فقوله: (من عدم تقييد الجزاء بقيد آخر) ممنوع، وبعد قياسه بالوجوب قياساً مع الفارق، لأنه يكون فيه في ناحيه وجود الوجوب لكل من النفسى وأخويه لا في ناحيه العدم كما لا يخفى.

مضافاً إلى أن التلازم بين العلة والمعلول منحصره، وغيرها يكون على السواء. بل حتى عند قيام علاقه اللزوميه بين المتلازمين يكون على نسق واحد،

فكيف يثبت الانحصار.

وعليه، فالأولى أن يُقال: إنَّ المفهوم في الجملة الشرطيَّة، لو كان ناشئاً من الاستظهار العرفي الحاصل بحسب الغلبه في الاستعمال، وإن لم تكن بحدِّ يصل إلى أن يكون مجازاً في غير المفهوم، بل تكون الغلبه على نحو قد تسعمل لجهه أخرى كقصده إبلاغ الاهتمام بمورد الشرط مثل قوله: (إن رزقت ولداً فاشكر ربك)، حيث لا مفهوم فيه، أو لدفع توهم عدم شمول الحكم لمورد الشرط مثل قوله: (إن سبك أحد فلا تسبه)، فإنَّ حرمة السبِّ لا تنفي بانتفاء الشرط، وهو واضح.

وعلى أيِّ حالٍ فإنَّ ظهور الجملة الشرطيَّة للمفهوم عند العرف في الجملة ممَّا لا يكاد يُنكر، والله العالم.

فى الدليل على مفهوم الشرط

فصل

فى الدليل على مفهوم الشرط

ثبت من مجموع ما ذكرناه أنّ المختار فى معنى المفهوم فى الجملة الشرطيه ما كان مستنداً إلى ظهور سياق الجملة عرفاً، وإن لم يكن ذلك بحدّ يوجب المجازيه لو استعملت فى غير المفهوم، ولو بمعونه القرائن الحاليه أو المقاليه.

والآن نتعرض لما استدّلوا به لإثبات المفهوم فى الجملة الشرطيه وهى عدته أمور مذكوره فى كلامهم:

منها: دعوى التبادر فى العله المنحصره من القضيه الشرطيه.

هذا، وقد عرفت جوابه بأنّه لو كان الأمر كما ذكروه، لزم منه الاستعانه بالقرينه والعنايه الزائده فيما إذا استعملت فى غير العله المنحصره، مع أنّه ليس كذلك.

منها: دعوى الانصراف إلى العله المنحصره، ولعلّ وجهه كونه أكمل الأفراد فى التلازم، فلا بدّ من الحمل عليها عند الإطلاق .

والجواب عنه: إنّ ممنوع كبرى وصغرى.

أمّا الكبرى: فلأنّ الأكمليه لا توجب الانصراف إليه، كما أنّ النبى صلى الله عليه وآله برغم أنّه يعدّ أكمل أفراد الإنسان، فبرغم ذلك لا يوجب أن يكون كلّ حكم متعلّق بالإنسان متوجّهاً إليه، هذا أوّلاً .

وثانياً: لو سلّمنا ذلك، وهو يصحّ فيما لا يكون الاستعمال فى غير الأكمل

كثيراً لو لم يكن أكثر، كما فيما نحن فيه، حيث أنّ استعمال القضيّه الشرطيّه فى غير المفهوم كثير أيضاً .

وأما الصغرى: فلعدم كون العلاقه الملازمه الموجوده بين العله المنحصره مع معلولها أكد وأقوى من الكائنه بين العله غير المنحصره ومعلولها، فإنّ الربط والارتباط، والسرخيه بين العله والمعلول، لازم بنحو يوجب التأثير.

وأما كون العله عله منحصره أو غيرها فهى تؤثر فى شدّه الربط والسرخيه لعدم دخالتها فى ما يلزم فى أصل التأثير، كما لا يخفى.

أورد عليه المحقق العراقى فى «نهايه الأفكار»:

(بإمكان أن يقال بأنّ أشديه الملازمه حينئذٍ مع الانحصار، إنّما هى من جهه ما يلزمه أيضاً من الانتفاء عند الانتفاء، بخلافه مع عدم الانحصار، فإنّ الملازمه حينئذٍ تكون بينهما من طرف الوجود الخاصه، ومعلوم حينئذٍ أنّ العرف يرون الملازمه بينهما على النحو الأول أشدّ من الملازمه على النحو الثانى، وحينئذٍ لو فرضنا الإغماض عن عدم سببیه هذه الأكملیه للانصراف، فلا جزم يصح الاستدلال بهذا الوجه لإثبات الانحصار)^(١)، انتهى كلامه رفع مقامه.

أقول: ولكن الإنصاف عدم تمامیه ما ذكره، لأنّ الأثر المترتب فى العله المنحصره، كان هو مقتضى انحصار العليه فى قبال ما لا يكون كذلك. أما كون الملازمه ثابتة فى طرف العدم، والانتفاء يوجب شدّه التلازم بين العله والمعلوم فى الانحصار من التلازم بينهما فى غيره، فغير معلوم، لو لم نقل إنّ معلوم العدم، لأنّه

لولا- الربط والارتباط والسنخيه والملازمه بين العله والمعلول، لاستحال التأثير عقلاً، فإذا حصل كان مؤثراً سواءً كان التلازم موجوداً في طرف الانتفاء أو غير موجود.

ودعوى: كون العرف يرى ذلك لا بد له من السبب، وهو ليس إلا التبادر أو الأكملية أو كثره الاستعمال، وقد عرفت الإشكال في الأولين، فيبقى الثالث وهو المطلوب كما قلنا.

ممنوعه: إذ لا- يوجب كون غيره من الملازمات مجازاً لو استعمل فيها، خصوصاً إنّه لا يبعد دعوى الاختلاف في الاستعمالات نتيجةً لاختلاف أدوات الشروط، حيث أنّ أداه (لو) مثلاً- كثيراً ما تستعمل في امتناع الثانى لامتناع الشرط والمقدم؛ نظير قوله تعالى: «لَوْ كَان فِيهِمْ آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» (١) حيث يقال: يمتنع تحقق الفساد لامتناع تحقق الآلهه، ولذلك سميت (لو) بالامتناعية، هذا بخلاف أداه (إذا) مثلاً، حيث يستعمل التلازم في طرف الوجود كثيراً من دون نظر إلى حال الانتفاء عند الانتفاء، وأمّا أداه (إن) الشرطية يستعمل في كلا القسمين.

فيستنتج من جميع ما ذكرنا، أنّ العرف ربما يرى الملازمه في الطرفين، لكنّه ليس للوضع ردّ الانصراف المستلزم للمجاز، بل لأنّ الظنّ يلحق الشىء بالأعم والأغلب، هو المطلوب.

منها: التمسك بالإطلاق، وله تقرّيات عديده:

التقريب الأول: أن يكون المراد من التمسك بالإطلاق، إطلاق أداه الشرط،

وقد علق المحقق الحكيم صاحب «حقايق الأصول» على ما ذكره صاحب «الكفايه» من قوله: (أما توهم إنّه قضيه إطلاق الشرط) بقوله:

(إنّ مقتضاه تعيينه، كما أنّ مقتضى إطلاق الأمر تعيين الوجوب، إلاّ أنّه أراد الإطلاق من أداء الشرط).

وردّ عليه المحقق الخميني قدس سره: بأنّ التمسّك بالإطلاق في الأداء معتبر كالتمسّك بإطلاق الأمر لإثبات كون الوجوب نفسياً تعيينياً.

أقول: وكيف كان، فقد أورد عليه:

أولاً: بأنّ الإطلاق فرع التقييد، وما لا يمكن فيه التقييد - لكون المعنى معنّاً حرفياً رابطياً - فلا مجال لفرض الإطلاق فيه حتّى يؤخذ به، لأنّ أدوات الشرط عبارته عن معاني حرفيه آليه لا تقبل التقييد.

وقد أجيب عنه: بما مرّ ذكره في الواجب المشروط من أنّ التقييد يمكن أن يكون بلحاظ آخر غير ما يلاحظه حاله في الطرفين، ففي هذا اللحاظ يمكن التقييد فيه.

ولكن يرد عليه: أنّ اللحاظ كذلك يُخرجه من كونه آلياً ويجعله استقلالياً، فلا يعدّ حينئذٍ معنى حرفياً، لأنّه خلف.

نعم، يرد عليه نقضاً بأنّ الترتب التعليقي إن كان معنّياً حرفياً أيضاً ما جرى فيه مقدّمات الحكمه، كذلك يكون الوجوب.

وثانياً: أنّ اللزوم في كلّ من العليه المنحصره وغيرها يكون على حدّ سواء، من دون وجود عنايه زائده في أحدهما دون الآخر، فحينئذٍ إثبات أحدهما المعين وهو الانحصار يكون تعييناً بلا معين.

كما لا- مجال لقياس المورد بمثل الوجوب النفسى أو التعيينى، لاختلاف الواجب فى كل واحد منهما، إذا لوحظ مع الوجوب الذى كان فى النفسى مع عدله وهو الغيرى، أو فى التعيينى مع عدله وهو التخييرى، من جهة وجود عنايه زائده فى عدلهما.

أما فى الغيرى: فإنه يكون واجباً إن كان الغير واجباً، بخلاف النفسى حيث يكون واجباً مطلقاً لا على تقدير دون تقدير.

وأما التخييرى: فهو يكون واجباً على تقدير عدم الإتيان بالآخر، بخلاف التعيينى حيث يكون واجباً مطلقاً.

فحينئذ يجوز التمسك بإطلاق الوجوب وإثبات النفسى والتعينيته، هكذا يصبح قياس المقام قياساً مع الفارق.

وقد أُجيب عن هذا: بإمكان جريان مثل هذا الإطلاق فى الأداه أيضاً، بأن يقال إنَّ اللزوم فى الانحصار يكون على كل تقدير، أى إنَّ العله فيه عله سواء كان قبله أم لا، وسواءً قارنه عله أخرى أم لم يقارنه، وهذا بخلاف اللزوم فى غير الانحصار، حيث تكون عليته منوطه بعدم وجود عله أخرى، وهكذا يصبح الإطلاق عله للحكم بالانحصار بواسطة مقدمات الحكمه، كما هو الحال فى مثل الوجوب، وهو المطلوب.

أقول: الأولى هو الإشكال فى أصل الاستدلال:

أولاً: بما سبق قوله فى باب الأوامر أيضاً، وهو أن الأقسام فى الوجوب أو فى اللزوم هنا لابد أن تتميز عن المقسم بقيود خارجه منه، وإلا لزم أن يكون القسم عين المقسم، وهو باطل بالضروره، فالإطلاق لا يثبت نفسى الأمر وتعيينه

هناك، كما لا يثبت الانحصار في اللزوم هنا أو غيريته وتخييريته، وعدم الانحصار في المقام، بل كلُّ منهما يتميز عن الآخر بقيد خاص، وهو يكفي في عدم إثبات واحد منها من عدم ذكر خصوصيته في اللفظ - أي من إطلاق الوجوب واللزوم - كما لا يخفى.

وثانياً: بأن وضع الأسماء حيث كان عامّاً والموضوع له أيضاً عامّاً، فيصح لأخذ الإطلاق من التمسك بمقدمات الحكمه، وإثبات أحد فرديه، كما يؤخذ بذلك في مثل الرقبه في قول القائل: (أعتق رقبه) لإثبات إطلاق الرقبه من الإيمان. وهذا بخلاف الحروف والأدوات أو هيئه الجبهه الشرطيّه، حيث أنّ وضعها وإن كان عامّاً، إلاّ أنّ الموضوع له فيها عبارته عن الأشخاص الخارجيه، والأفراد الموجوده في الخارج، فحينئذٍ ليس لها الموضوع له العامّ والمطلق حتّى توصف بالمطلق ويؤخذ به بواسطه مقدمات الحكمه، فمقدمات الحكمه إنّما تجرى في الإطلاقات اللفظيه أو المقاميه دون مثل الأدوات والحروف، وما شاكلهما من الهيئات. فإثبات اللزوم الانحصاري في المقام بالإطلاق غير معقول، كما عليه الشيخ في «التقريات».

منها: التمسك بالإطلاق - أي إطلاق لفظ الشرط - كما في المثال المشهور (إن جاءك زيد فأكرمه)، وقد عرفت الاستدلال به في كلام المحقق النائيني وجوابه الذي ذكره، وقبلنا بواحد منهما، فلا نعيده.

منها: التمسك بالإطلاق أيضاً - أي إطلاق الجزاء - وهو الذي ذكره المحقق النائيني والتزم به، وقد أوردنا عليه سابقاً وأثبتنا عدم تماميته استدلاله، كما يرد نفس الإيرادات في المقام فلا نعيده.

منها: التمسك بالإطلاق المقامى.

وتقريبه: أن يُقال بأنه إذا أحرزنا من لسان الدليل أن المولى فى مقام بيان ما هو الشرط والعلة لوجوب الإكرام، ولم يذكر غير المجبىء شيئاً آخر، فعند ذلك نستكشف انحصار العلة به عن طريقى الإطلاق ومقدمات الحكمه.

وفيه أولاً: هذا الإطلاق صحيح وقد يقع خارجاً، لكنه غير مرتبط حينئذٍ بباب العلية والسببىة التى أردنا إثبات الانحصار منه .

وثانياً: إنه نادر التحقق، لعدم إمكان إحراز ذلك من لسان الدليل نوعاً.

وثالثاً: إنه ليس بإطلاق لفظى الذى أريد إثباته من الشرط، كما وقع فى لسان القوم، لأنهم قصدوا من الإطلاق الإطلاق اللفظى دون المقامى كما لا يخفى.

ورابعاً: إن كل من استدلل على ثبوت المفهوم بالإطلاق المستفاد من الحكمه، فإن دعواه - على فرض تماميتها - خارجه عن المدعى، لأن من يدعى ثبوت المفهوم للقضية الشرطية، يدعى ذلك دائماً، ويقول بأن القضية الشرطية تنحل إلى عقد إيجابى وسلبى، وهو الثبوت عند الثبوت، والانتفاء عند الانتفاء، والحال أن الإطلاق المستفاد من المقدمات ليس دائماً، لأنه تابع لوجود المقدمات.

منها: أن القضية المشتملة على أداء الشرط (لَوْ) تدل على امتناع التالى لامتناع المقدم، بالاتفاق، وبشهادة التبادر والوجدان، وليس ذلك إلا لدلالاتها على حصر العلة، إذ لولا ذلك فإن مجرد امتناع العلة التى جعلت مدخوله لأداه (لَوْ) لا يستلزم انتفاء المعلول. فعلم أن أداه (لو) تدل على أن مدخولها علة منحصره للجزاء، ومن البعيد التفكيك بينها وبين سائر أدوات الشرط.

أقول: ولقد نوقش فيه :

أولاً: بإمكان أن يكون امتناع التالي مستفاداً من مفاد أداه (لَوْ) كامتناع المقدم في عرض واحد، لا أنه مستفاد من حصر العله كما ادعى الخصم.

هذا، مضافاً إلى أن مجرد الاستبعاد لا يعدّ دليلاً يُعتمد عليه.

وثانياً: يرد عليه ما ورد في حاشيه «درر الفوائد» من قوله:

(إمكان المنع عن دلالته على الحصر، ولو سلّمنا دلالته على ترتّب اتّساع الجزاء على امتناع الشرط، لأنه من الممكن أن يكون للجزاء أسباب متعدّده، وكانت كلّها منتفیه، وإنّما أُفرد بالذّكر أحدها للاستغناء عن ذكر الباقي، ولهذا لو صرّح في الكلام بذكر تلك الأسباب عقيب الكلام الأوّل، لم يكن منافياً للظاهر، كما إذا قال: (لو كان هذا إنساناً لكان حيواناً)، ثمّ قال: (ولو كان هذا فرساً لكان حيواناً).

نعم، يبقى في البين كلامٌ آخر مشترك بين (لو) وسائر أدوات الشرط، وهو أنّ ذكر خصوص شرط عقيب الأدوات، ظاهر في أنه لخصوصيته مناط للجزاء، لا بما يكون جامعاً بينه وبين شيء آخر، وحينئذٍ فإن كان شيء آخر مناطاً أيضاً، لزم خلاف القاعده العقلية من استحاله تأثير المتعدّد في الواحد.

والجواب: أنّ إسناد المعلول إلى مصداق العله شائع متعارف، كما يقال: (النار عله للحراره) مع كون العله هو الجامع بينها وبين الشمس) (١) انتهى كلامه.

أقول: ويرد على الاستدلال :

أولاً: ما ثبت أنه يمكن الفرق بين أدوات الشرط في الاستعمالات، بأن يكون أكثر موارد استعمال (لو كان) في موارد امتناع التالى بواسطة امتناع الشرط، ولا ينافى ذلك استعمالها أيضاً في غيره، كالمثال الذى ذكره صاحب «الدرر»، كما أنّ أكثر موارد استعمالات أداه (إذا) يفيد خلاف ذلك. وعليه، فدعوى استبعاد التفكيك بين الأدوات الشرطيّة تعدّ مجازفه، لوجود هذا التفكيك في سائر الأدوات، مثل ما يشاهد في كلمه (ما) و(من) من أسماء الموصولات، حيث يكون الأول لغير ذوى العقول، والثانى لذوى العقول، مع أنّ كليهما يعدّان من الموصولات، ونظائر ذلك كثيره في اللغه العربيّه، كما هو الحال في الحروف الاستفهاميّه وغيرها.

وثانياً: إنّ ما رتب عليه صاحب «الدرر» من أنّ الخصوصيّه الشرطيّه لو لم تكن بواسطة العله المنحصره، لزم أن يكون الجامع بينه وبين شيء آخر سبباً، وهو محال لمخالفته للقاعده العقليّه.

لا- يخلو عن إشكال، لأنّ السببيّه والعليه بين المجعلوات الشرعيّه والعرفيّه ليست كالعليه والمعلول في التكوينيّات، حتّى يستلزم أمراً محالاً.

مع أنّ كون الجامع هو العله في الأسباب المتعدّده، إنّما يكون فيما إذا كانت السببيّه لكلّ واحد منها في المعلول في عرض واحد، وأمّا لو كان كلّ واحد منهما سبباً مستقلاً في حال انفراده، فحينئذ لا يستلزم هذا التالى، فيمكن لمن أنكر الانحصار أن يدعى تعدّد الأسباب كذلك، حتّى لا يستلزم هذا المحذور، لو سلّمنا ذلك وأغمضنا عن الجواب.

وبالجملة: فلم يعرض القائلون بوجود المفهوم للقضيّه الشرطيّه دليلاً إلزامياً

عقلياً أو عرفياً غير ما ذكرنا، من كون دلالة الجملة الشرطيّة على إثبات المفهوم يعدّ أمراً عرفياً بحسب الغالب، وأنّ وجه الدلالة هو نفس الجملة الشرطيّة عند العرف، لكنّه ليس على نحو يستلزم تحقّق المجاز في غير المفهوم، كما لا يخفى.

أدله القائلين بعدم المفهوم في الفضيّه الشرطيّه :

وهي أمور :

الدليل الأوّل: هو الذي استدللّ به السيّد المرتضى قدس سره بقوله: (إنّ تأثير الشرط هو تعليق الحكم به، وليس يمتنع أن يخلفه وينوب منابه شرط آخر يجرى مجراه، ولا يخرج عن كونه شرطاً، فإنّ قوله تعالى: «وَأَشْتَتَشْهَدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ» (١) يمنع من قبول الشاهد الواحد حتّى ينضمّ إليه شاهد آخر، فانضمام الثاني إلى الأوّل شرط في القبول، ثمّ علمنا أنّ ضمّ اليمين يقوم مقامه أيضاً، فنيابه بعض الشروط عن بعض أكثر من أن تحصي، مثل الشمس فإنّ انتفائها لا يستلزم انتفاء الحراره، لإحتمال قيام النار مقامها، والأمثله لذلك كثيره عقلاً وشرعاً، انتهى كلامه.

وأجاب عنه المحقّق الخراساني:

(بأنّه إن كان بصدد إثبات إمكان نيابه شرط آخر مقام الشرط في الثبوت وفي عالم نفس الأمر، فهو ممّا لا يكاد يُنكر، بل الخصم يقبله كذلك، ولكن ينكر وقوعه خارجاً وفي مقام الإثبات، بمعنى أنّ الجملة الشرطيّه تدلّ على الانتفاء

عند الانتفاء، كما تدلّ على الثبوت عند الثبوت، أى لم يقع شرط آخر مقام الشرط.

وإن كان بصدد إبداء احتمال وقوعه إثباتاً، فمجرد الاحتمال لا يضرّ بظهور الجملة الشرطيّة، ما لم يكن الاحتمال راجحاً أو مساوياً، وليس فيما أفاده قدس سره ما يثبت به رجحان الاحتمال أو يساويه على نحو يبطل به الظهور ويتوقّف، انتهى كلامه (١).

ونزيد فى الجواب عنه: بأنّ ظاهر كلامه يدلّ على أنّه أراد من ذلك بيان أنّ القائلين بالمفهوم قصدوا من إطلاق الشرط إثبات انتفاء المشروط بانتفاء شرطه، فأجابهم بإمكان نيابه شرط آخر مقامه، حتّى لا ينتفى المشروط، مع أنّ القائلين لم يتمسّكوا بذلك، بل قصدوا إثبات ذلك من ظهور الجملة الشرطيّة فى المفهوم، وأنّ الشرط هو العلّة المنحصرة، فلا يكون تقابله إلّا برّد الظهور ومنعه. مع أنّ ما ذكره لم يثبت امتناع وجود المفهوم للقضيّة الشرطيّة، بل غايه كلامه إمكان وقوع جملة شرطيّة لا مفهوم لها، وهو مسلّم عندنا؛ إمّا أن تكون بمعونه القرينه أو بدونها، ولكنّه ليس بمعنى عدم وجود قضيّة شرطيّة ذات مفهوم أصلاً، كما أشرنا إلى وجودها غالباً.

الدليل الثانى: أنّ الشرط لو دلّ على المفهوم، لكان بإحدى الدلالات الثلاث، والملازمه كبطلان التالى ظاهره.

وقد أجيب عنه: بمنع بطلان التالى، وأنّ الالتزام ثابت، وقد عرفت بما لا مزيد عليه ممّا قيل أو يمكن أن يُقال فى إثباته أو منعه، فلا تغفل.

أقول: سبق القول بأن دلالة الجملة الشرطية على المفهوم تكون من خلال الهيئه الشرطية التي تكون دلالتها لفظية بدلاله الالتزام بالألزم البين بالمعنى الأخص، لكنّه ليس على نحوٍ يوجب كونه حقيقه فيه فقط، مع أنّك قد عرفت من كلام صاحب «درر الأصول» إمكان إثبات المفهوم بدلاله عقليه من استحاله تأثير المتعدّد في الواحد، وإن أوردنا عليه بما لا مزيد عليه، لكن المقصود هو عدم انحصار القضيّه بالدلالات الثلاث التي ذكرها الخصم في استدلاله.

الدليل الثالث: الاستدلال بقوله تعالى: «وَلَا تُكْرَهُوا قِتْيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا» (١)، حيث يلزم - بناءً على وجود المفهوم - جواز الإكراه على البغاء إن لم يردن التحصن، وهو باطل بالضرورة.

فأجاب عنه صاحب «الكفايه» بقوله: (وفيه ما لا يخفى، ضروره أنّ استعمال الجملة الشرطية فيما لا مفهوم له أحياناً بالقرينه لا يكاد يُنكر، كما في الآيه وغيرها، وإنّما القائل به إنّما يدعى ظهورها فيما له المفهوم وضعاً أو بقرينه عامه كما عرفت)، انتهى كلامه.

ونزيد على جوابه: بأنّه يمكن أن يُقال: بأنّ الشرط يكون على قسمين:

تارة: يكون شرطاً للحكم من دون أن يكون دخيلاً في تحقّق الموضوع، كما هو الحال في أغلب الجمل الشرطية، مثل: (إن جاءك زيد فأكرمه).

وأخرى: ما يكون شرطاً للحكم مع دخله في تحقّق الموضوع، بحيث إذا انتفى الشرط فلا حكم ولا موضوع للحكم أصلاً، كما في قوله: (إن رزقت ولدأ).

فاختنه)، و (إن ركب الأمير فخذ ركابه)، ومن الواضح أنه لو لم يرزق الولد، فلا موضوع له حينئذٍ، حتى يتعلّق به الحكم وهو الختان أو عدمه.

والذى يقع البحث فيه عن وجود المفهوم وعدمه هو القسم الأوّل دون الثانى، والآيه تعدّد من القسم الثانى، لأنها مع عدم إرادته الإحصان، فلا موضوع حينئذٍ للإكراه حتى يُقال بجوازه وعدمه، فمن كان قائلاً بالمفهوم لا بدّ له من القول بعدمه فى مثل هذه الأمور.

وبالجملة: فالاستدلال بمثل ذلك لإثبات عدم المفهوم ليس محلّه، وهكذا ثبت أنّ المنكرون لم يقيموا لإثبات مدّعاهم شيئاً يُعتمد عليه.

فى انتفاء سنخ الحكم أو شخصه

فى انتفاء سنخ الحكم أو شخصه

بقى هنا أمور :

الأمر الأول: فى أن المنتفى سنخ الحكم أو شخصه

أقول: يدور البحث فيه عن أن المفهوم هل هو عبارته عن انتفاء شخص الحكم المتعلق بالشرط عند انتفاء الشرط، أو انتفاء سنخ الحكم ونوعه عند انتفاء الشرط؟

والغرض من هذا البحث هو الإشكال المتوجه إلى من أنكر وجود المفهوم فى القضايا الشرطية بل الوضعيه واللقبيه؛ لأن لازم الإنكار هو التالى الفاسد الذى يترتب عليه، وهو أن الشروط والأوصاف والألقاب المتخذة فى باب الوصايا والأوقاف والأيمان والندور، يلزم أن لا يكون لها مفهوماً، مما يستلزم من ذلك جواز تسرى الوقف إلى غير مورده، بل وهكذا الوصيه والندور، مثلاً لو قال الواقف: (وقفْتُ دارى على أولادى إن كانوا فقراء) بنحو الشرط، أو قال: (وقفْتُ دارى على أولادى الفقراء) بنحو الوصف أو نحو ذلك. فإن لازم وجود المفهوم لها - كما عن الشهيد الثانى فى «تمهيد القواعد» - عدم جواز إعطاء الموقوف على غير الموقوف عليهم؛ إذا كانوا أغنياء خارجين عن الوصف والشرط، لعدم كونهم داخلين حينئذٍ فى متعلق الوقف لفقدان شرطه ووصفه.

وأما من أنكر المفهوم - أى أنكر انتفاء حكم الوقف لمن كان فاقد الشرط والوصف - فإن لازم ذلك جواز إعطاء العين الموقوفه لغير الموقوف عليهم،

وإعطاء الوصية لغير الموصى لهم، وهذا ما لا نشك في مخالفته لمسلك فقهاء الإمامية، مما يدل على لزوم وجود المفهوم في القضية الشرطية وغيرها.

ولأجل هذا التوهم التجأ الشيخ الأنصارى ومن تبعه من صاحب «الكفاية» وغيرهما للرد على هذا التوهم، فكل منهما سلك مسلكاً، فلا بأس بالإشارة إليهما .

وأما الشيخ فقد أجاب عنه: بأن المفهوم ثابت للجمله الشرطية بلا- فرق بين كون الجمله الشرطية وارده في قضايا الأوقاف والوصايا والندور والأيمان أم لم تكن فيها، ثم قال بعد ذلك في تقريراته ما خلاصته: إن وجود المفهوم في الجمله الشرطية وعدمه لا يكون مرتبطاً بالأوقاف والوصايا، لأن انتفاء شخص الحكم بانتفاء الشرط كما هو ثابت في الأوقاف والوصايا، كذلك انتفاء شخص الحكم، بانتفاء الوصف، لأنه يعد من الأحكام العقلية غير المرتبطة بباب وجود المفهوم للقضايا الشرطية والوصفية، لأن المفهوم ثابت من جهة أن انتفاء الشرط مضافاً إلى أنه موجب لانتفاء شخص الحكم، يكون موجباً لانتفاء نسخ الحكم أيضاً، أى إنه بمعنى لا- يكون مع انتفاء الشرط هنا حكماً آخر ولو كان بعلة أخرى وشرط آخر فيثبت المفهوم، وإلا لا يوجب انتفاء نسخ الحكم فلا مفهوم حينئذٍ للجمله، فلا يلزم لمن أنكر المفهوم إعطاء الوقف لغير الموقوف عليهم، كما توهم.

وعلى الشيخ قدس سره وجه القول بالمفهوم للجمله الشرطية بانتفاء نسخ الحكم، بأن الحكم المعلق على الشرط على قسمين:

تارة: يكون الحكم بصورة الإخبار، فيسمى حكماً إخبارياً مثل أن يُقال: (إن جاءك زيد فيجب عليك إكرامه) فالحكم في هذا القسم من الوجوب المعلق على الشرط يعد حكماً كلياً، لأن معنى الوجوب حينئذٍ معنى اسمي، فالموضوع له

والمستعمل فيه كالوضع يكون عاماً، فالحكم حينئذ يكون كلياً وسنخه معلقاً على الشرط، فبانتفاء الشرط ينتفى سنخ الحكم أيضاً

وأخرى: وهو الوجوب الإنشائي، مثل قوله: (إن جاء ك زيد فأكرمه)، فإن الوجوب الإنشائي حيث إنه معنى حرفي، واللحاظ فيه آلى استقلالي، يكون الوجوب والحكم المعلق على الشرط فيه شخصياً وجزئياً، لأن وضع الحروف وإن كان عاماً، إلا أن الموضوع له والمستعمل فيه في الحروف يكون خاصياً، فبانتفاء الشرط ينتفى شخص الحكم، إلا أن المفهوم لو ثبت في الجملة الشرطية كان من ظهور الجملة، في كون الشرط هو عله منحصره في تحقق الجزاء والحكم، فلازم ثبوت العلية المنحصرة، هو إثبات انتفاء سنخ الحكم بانتفاء الشرط، كما يوجب انتفاء شخص الحكم أيضاً، وهذا هو معنى ثبوت المفهوم للقضايا الشرطية على مسلك الشيخ قدس سره .

انتهى ما هو حاصل كلامه في «مطرح الأنظار»(١).

فأورد عليه صاحب «الكفاية» قدس سره: (بعدم الفرق بين الوجوب الإخباري والإنشائي، من جهة كون الموضوع له والمستعمل فيه في كليهما عاماً، كما قلنا كذلك في المعاني الحرفية بأن اللحاظ فيها لحاظ آلى لا يؤثر في جعل اللحاظ كلياً. غاية الأمر أن الخصوصية ناشئة من ناحيه الاستعمال، لا أن تكون داخله في معنى الموضوع له أو المستعمل فيه، كما توهمه الشيخ قدس سره ، ففي كلا الموردین - من الوجوب الإخباري والإنشائي - يكون الحكم المترتب على الشرط كلياً، فيكون

المراد من انتفاء الحكم هو انتفاء سنخ الحكم لا شخصه، انتهى ملخص كلامه (١).

وفيه أولاً: أنه لو سلّمنا كلامه في أنّ المعلق على الشرط في الإنشاء أيضاً يكون من سنخ الحكم وطبيعي الوجوب وكليته دون الشخص، فلازم ذلك عدم إمكان التفكيك بين الجملة الشرطية وبين المفهوم الذي هو انتفاء سنخ الحكم عند انتفاء الشرط عقلاً، مع أنّ المحقق الخراساني قدس سره صرح فيما سبق بأنه قد يتفق فقدان الجملة الشرطية للمفهوم، وليس معنى هذا الاتفاق إلاّ القول بإمكان التفكيك بين انتفاء العله مع انتفاء المعلول، أي يمكن أن تنتفى العله من دون أن ينتفى المعلول، مع أنه محال قطعاً.

هذا، ومن جهة أخرى فإنّ إنكار عدم وقوع الجملة الشرطية بلا مفهوم يعدّ إنكاراً لأمر وجداني مشهور في الخارج، فلا محيص من الالتزام بفساد ما التزم به المحقق الخراساني قدس سره .

وثانياً: قد سبق الكلام تفصيلاً في مبحث وضع الحروف ومعانيها، أنّ الموضوع له في الحروف خاصّ بخلاف الأسماء؛ لأنّ المعنى الحرفي ليس إلاّ الربط الحاصل بين الطرفين، وهو ليس إلاّ ما هو القائم بالمنتسبين، فيكون خاصّاً، ولذلك لا يمكن الالتزام بكون معنى الإخبار والإنشاء شيئاً واحداً، كما ذكره قدس سره .

قال المحقق العراقي في «نهاية الأفكار»: - بعدما تعرّض لدفع الإشكال بكون الانتفاء في الأوقاف والوصايا شخص الحكم، وفي المفهوم سنخ الحكم، فلا يرتبط بالمفهوم المصطلح - قال:

(ولكن نقول: بأنّ هذا التفصيلى إنّما يتمّ فيما لو كان الوجه فى إنكار المفهوم عند منكريه من جهة عقد الحمل فى القضيّه، من دعوى عدم كون الحكم المعلق هو السنخ والطبيع المطلقه، بل هو الطبعه المهمله، وإلاّ- فإن كان إنكارهم ذلك راجعاً إلى طرف عقد وضع القضيّه - كما صنعه فى «الكفايه» وغيرها حيث جعل مركز النزاع فى طرف عقد الوضع، ومنع اقتضاء القضيّه لانحصار العله فكان للإشكال مجال واسع كما بيناه سابقاً - لقليل لهم حينئذٍ بأنّه كما أنّه فى موارد الحكم السنخى يحتمل وجود عله أخرى غير مذكوره فى القضيّه، ومن أجل هذا الاحتمال لا يحكم بانتفاء السنخ عند الانتفاء، كذلك فى موارد شخص الحكم أيضاً يحتمل وجود عله أخرى فى البين، بحيث كانت العله للحكم الشخصى هو الجامع بينهما، ومعلوم أنّه حينئذٍ لا مجال للحكم بلزوم الانتفاء عند الانتفاء وجعل الانتفاء فيه عقلياً كما هو واضح، فتأمل). انتهى كلامه (١).

أقول: ولا يخلو للمتأمل فى كلامه من المناقشه والإشكال، لوضوح أنّ انتفاء شخص الحكم لا ينفكّ عن انتفاء موضوعه فى كلّ قضيّه من دون ارتباط ذلك بالقضيّه الشرطيّه، لأنّ محمول كلّ موضوع يعدّ حكماً شخصياً لذلك الموضوع، سواءً كان الحكم لموضوع شرطى أو وصفى، بل فى اللقب أيضاً كما لو قيل: (زيد قائم)، أو (أكرم زيداً)، فانتفاء شخص الحكم لا يحتاج إلى إثبات كون عله وجوده هو خصوص هذا الشرط، أو كان له عله أخرى، إذ من الواضح أنّ حكم العله الأخرى ليس حينئذٍ هو شخص هذا الحكم الذى كان ثابتاً لموضوعه، فإجراء هذا

النزاع حتّى فى مثل كلّ حكم لموضوع ليس على ما ينبغى.

نعم، يصحّ هذا فى مثل سنخ الحكم للموضوع إذ يمكن أن يتصوّر فيه هاتان الحالتان: من كون انتفاء الشرط موجباً لانتفائه وعدمه، وفى صورته الانتفاء ينتزع المفهوم منه، وإلاّ فلا .

أمّا المحقّق النائينى: - فإنّه بعدما اختار بأنّ المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم عند الانتفاء لا شخصه - قال:

(وتوهّم: الفرق بينهما بأنّ الشرط فى القدره الأولى إنّما كان شرطاً للوجوب، فبانتفاء الشرط ينتفى أصل الوجوب ونوعه، وهذا بخلاف الصورة الثانية، فإنّ الشرط إنّما كان شرطاً للإنشاء، والمستفاد منه الوجوب، وانتفاء الشرط إنّما يوجب انتفاء الإنشاء الخاصّ، وهذا يقتضى انتفاء نوع الوجوب وسنخه.

ضعيفٌ: غايته، لما عرفت سابقاً من أنّ الشرط لا- يرجع إلى الهيئه، وإن قلنا بأنّ الموضوع له فى الحروف عام؛ لأنّ المعنى غير قابل للتعليق والتقييد، فإنّ التقييد والتعليق يقتضى لحاظ الشىء معناً اسمياً، بل الشرط يرجع إلى المحمول المنتسب، أى المحمول فى رتبه الانتساب، على ما تقدّم تفصيله فى الواجب المشروط، فالمعلّق عليه هو وجوب الإكرام على جميع الصور، وهو الذى ينتفى بانتفاء الشرط.

وممّا ذكرنا ظهر أنّه لا يبتنى التوهّم المذكور على كون الوضع فى الحروف خاصّاً، ولا جوابه على كون الوضع فيها عاماً، فتأمل جيّداً، انتهى كلامه (١).

أقول: ولا- يخفى ما فيه، فإنّ وجوب الإكرام ينتزع من إنشاء المنشأ، إذ لولا ذلك لما حصل للمحمول ذاك الانتساب، فإذا كان هذا العنوان ناشئاً عن الصيغه فيجرى فيه البحث من أنّ المنشأ هل هو الوجوب الشخصى المتعلق بالموضوع، ليكون الانتفاء لذلك فقط كما عليه الشيخ، أو يكون المنشأ هو الوجوب الكلى السنخى حتّى يكون الانتفاء بانتفاء ذلك كما عليه المحقق الخراسانى قدس سره ، وعليه فإنّ هناك رابطاً بين الباحثين، فدعواه عدم الربط ممنوع.

والتحقيق: وكيف كان، فالأولى الرجوع إلى أصل البحث، واختيار ما هو الحقّ، والظاهر كون الحقّ مع الشيخ الأعظم مع توضيح منّا حتّى يتّضح الأمر، فنقول ومن الله الاستعانه:

أولاً: لا إشكال فى أنّ الحكم المتعلق بموضوع، يوجب كون الحكم شخصياً لا سنخياً، بلا فرق فى ذلك بين كون الجملة شرطية أو غيرها من القضايا.

ثانياً: لا إشكال فى أنّ انتفاء الموضوع فى كلّ قضيه - حتّى اللقب - يوجب انتفاء شخص الحكم لا سنخه.

وإنّما الكلام كان فيما إذا وردت أداه الشرط فى الجملة، حيث أنّ بورودها عليها يجعل الموضوع هو الشرط والمحمول هو الجزء، بل يسمّى الشرط بالمقدّم والجزء بالتالى، مضافاً إلى ذلك أنّه يوجب - بحسب ظاهر نفس الجملة عند العرف - إفاده انتفاء سنخ الحكم بانتفاء شرطه، فضلاً عن دلالته بانتفاء شخصه؛ وذلك لأنّ التعليق والشرط فى الكلام وفى مقام الإثبات كاشف عن وجود مناسبه بين الشرط والجزء فى مقام الثبوت والواقع، وأنّه الموجب لذلك، وإلاّ لكان ذكر الشرط له لغواً وجزافاً.

فإذا كان الأمر فى مقام الواقع ونفس الأمر كذلك، كان مقام الإثبات كاشفاً عن ذلك أيضاً، فإذا انتفى الشرط انتفى الجزاء بتبعه لفقدان هذه المناسبه فى الواقع، فالانتفاء فى الجزاء ليس لشخص الحكم، بل لظاهر الجملة بكون العلة هى العلة المنحصره لأجل تلك المناسب، فلازم الانحصار كون الانتفاء لسنخ الحكم لانتفاء الشرط، لا- لخصوص الشخص فقط، وحيث كان هذا الاستظهار متحققاً من الشرط بحسب الغلبه، فلا ينافى ذلك عدم ثبوت المفهوم فى بعض موارد الشرط بواسطه القرينه أو بدونها، من دون أن يصير مجازاً، كما لا ينافى أن يكون هذا الاستظهار فى الجملة الشرطيه دون الوصفية وغيرها كما سيأتى فى محله.

البحث عن تعدد الشرط واتحاد الجزاء

البحث عن تعدد الشرط واتحاد الجزاء

الأمر الثاني: إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء، كما في المثال المشهور: (إذا خفي الأذان فقصر، وإذا خفي الجدران فقصر)، فهل يقتضى ظهور الشرطيه كون أحدهما شرطاً بنحو التخيير، أو كون كل واحدٍ من الشرطين جزءاً من السبب، ليكون الشرط هو الجامع بينهما، المقتضى كون الشرط حينئذٍ هو خفاء كلٍّ من الأذان والجدران معاً.

أقول أولاً: لا- يخفى عليك أن هذا البحث إنما يجرى في الشرطين اللذين كان بينهما تباين في الشرطيه، وإلا لو كان تحقق الجزاء مع واحد من الشرطين دائماً مقدماً عن الآخر، فلا يبقى مورد لهذا البحث أصلاً، وهو كما لو سلمنا ما نقله المحقق النائيني عن بعض بأن خفاء الأذان يكون حاصلاً قبل خفاء الجدران دائماً، فيلزم حينئذٍ على ذلك لغويته حكم وجوب القصر بخفاء الجدران، خصوصاً إذا قلنا بأن المراد من هذه الجملة بيان مقدار المسافه من ناحيه البعد لا تحقق الخفاء بالفعل. وإلا لا يمكن أن يفرض لخفاء الجدران مصداقاً في الخارج، هو فيما إذا لم يكن في البلد من يؤذن بالفعل، ولكن كان له جدران، فيكون قصره حينئذٍ بخفائها دون الأذان.

وجه اللغويته على فرض الأول واضح، لأن وجوب القصر يحصل بخفاء الأذان قبله دائماً.

فالأولى عدم قبول هذا النقل، فلا نحتاج إلى الجمع الذي جمعه النائيني رحمه الله

بين هذين المضمونين، من جعل خفاء الجدران صورتها لا شبيهاها، وأما لخفاء الأذان فمراتب مختلفه من خفاء الفصول في قبال تميّزها، أو خفاء المجموع في قبال تميّز المجموع أنّه أذان، وخفاء الهممه في قبال تميّزها كذلك، حيث اعتبر الشرط ما هو المتوسّط بينها، ليناسب مع خفاء الجدران ليقع البحث عن شرطيه أحدهما أو كلاهما معاً.

وعليه فنقول: إنّ خفاء كلّ من الأذان والجدران يعدّ عدلاً للآخر في نظر الشارع، بجميع الصور المفروضه في كلّ منهما كخفاء شبح الجدران المقابل لخفاء هممه الأذان، خصوصاً إذا فرضنا أنّه لا موضوعيه لكلّ منهما بالخصوص، بل أخذ طريقاً لبيان مقدار المسافه الموجهه لذلك، كما هو الظاهر، ليشمل التقديرى أيضاً، وتفصيل ذلك موكولٌ إلى محلّه في الفقه.

وثانياً: يأتي الكلام في أنّ التعارض المتوهم الواقع بين الشرطين، هل هو ثابت في منطوقيهما، أو يكون في مفهوميهما، أو في مفهوم كلّ واحدٍ منهما مع منطوق الآخر؟

قال المحقّق النائبي قدس سره في فوائده: - بعدما نقل الوجوه إجمالاً -

(الإنصاف أنّ ذلك تطويلٌ بلا طائل، بل لا محصل لبعض الوجوه، فإنّ تقييد مفهوم كلّ منهما بمنطوق الآخر لا يستقيم، إذ ليس المفهوم قضيه مستقلّه يمكن تقييدها ما لم يقيّد أولاً المنطوق، فإنّ المفهوم تابع للمنطوق في جميع القيود، فلا يعقل تقييد المفهوم بلا تقييد المنطوق)، انتهى كلامه (١).

أقول: ولكن التحقيق يقتضى أن نلاحظ ما ذكره من الوجوه الأربعة أو الخمسة، ثم التعرّض لأدلتهم المستنديين إليها، ثم ملاحظه جهه التعارض بين الدليلين، فنقول:

قد يُقال: بأنّ الجبهه الشرطيّه لا مفهوم لها، بل غايتها الثبوت عند الثبوت، وأمّا الانتفاء عند الانتفاء فغير مستفاد منها، لا وضعاً ولا انصرافاً ولا إطلاقاً بأقسامه الثلاثه التي عرفت تفصيلها، وعليه فالمستفاد من المثال المعروف: (إذا خفي الأذان فقصر)؛ هو وجوب القصر عند خفائه قطعاً، وهكذا في خفاء الجدران يجب القصر أيضاً من دون نفي الآخر .

ومن الواضح أنه على هذا التقدير لا يستفاد منهما نفي مدخليه غيرهما في تحقّق وجوب القصر، لأنّ المفروض عدم كونهما في صدد بيان كون العله في وجوب القصر هو خصوص خفاء الأذان، وفي الآخر خصوص خفاء الجدران حتّى يوجب نفي عليه الثالث، كما أنّهما ليستا في صدد إثبات الانحصار في العليه لخفاء الأذان للقصر، حتّى ينافى مع الانحصار المستفاد - جداً - عن الآخر، لأنّهما على ذلك يوجب إثبات المفهوم مع أنّا قد فرضنا خلافه.

فبناءً على هذا الاحتمال، يكون معناه وجوب القصر بأيّ قسم من الخفائين حصل، فإذا حصل خفاء الأذان وجب القصر بإطلاقه، أى سواء حصل خفاء الجدران أم لا، وهكذا في ناحيه خفاء الجدران، حيث إنّه يوجب القصر سواء حصل خفاء الأذان أم لا، فلازم ذلك ثبوت القابليه لكلّ واحدٍ من الخفائين بعنوان العليه التامه لإثبات القصر إذا كان منفرداً، فهذا يكون نظير أن يُقال: (إذا نُمت فتوضاً، وإذا بُلت فتوضاً)، حيث يكون كلّ واحدٍ من البول والنوم من الأحداث

القابله لإيجاب الوضوء مستقلاً، وهو لا ينافى أن يكون كل واحدٍ منهما بنحو الجزء في السبب إذا تحقّقاً معاً، ولكن لا يكون كل دليل مزاحماً للآخر على هذا الفرض.

لا يُقال: إن هذا لا يساعد مع تضمّن الجملة الشرطيّه للمفهوم.

لأننا نقول: أثبتنا فيما مضى أنّ المفهوم المستفاد من الجملة الشرطيّه إنّما هو ثابت من خلال الاستظهار العرفي، وقد قلنا بإمكان الاختلاف في الاستظهار في موارد مختلفه، فأى مانع أن تكون الجملة في مثل المورد الذي قد تعدّد فيه الشرط واتّحد الجزاء، مفهمه لعدم كون الجملة هاهنا ذات مفهوم، حتّى يوجب التعارض والرجوع إلى بعض ما لا يلزم أن يلتزم به؟

وأما على القول بثبوت المفهوم للجملة الشرطيّه - ودلالاتها على الانتفاء عند الانتفاء، كما تمدلّ على الثبوت في الثبوت - فإنّه يستلزم أن يكون في مثالنا ما يوجب القصر هو خفاء الأذان ليس إلّا، وفي الجملة الثانيه هو خفاء الجدران ليس إلّا، فيقع التعارض بين الدليلين. غايه الأمر:

إن كان هذا الانحصار انحصاراً وضعيّاً مستفاداً من الوضع، أى قلنا بأنّ أداه الشرط موضوعه لذلك، أصبح التعارض حينئذٍ بين الوضعين، أى يتحقّق التعارض بين أصالتي الحقيقه في كل واحدٍ منهما مع الآخر.

وإن قلنا بالانصراف، أى أنّ الجملة الشرطيّه عند الإطلاق منصرفه إلى صوره الانحصار، كان التعارض بين المنصرفين.

وإن قلنا بأنّ الانحصار مستفاد من مقتضى الإطلاق ومقدّمات الحكمه - بأقسامها الثلاثه من الأداه والشرط والجزاء كما حقّقناه سابقاً - كان التعارض

بين أصالتي الإطلاق .

وعلى كل حال، لا يكون التعارض بين الدليلين إلا في منطوقيهما، بمقتضى الوجه الذى ذكر من الوضع والانصراف والإطلاق، فإذا جمعنا بين منطوقيهما بجمع عرفي استتبعه لزوم الجمع بين مفهوميهما بالضرورة، لأن المفهوم فى السعه والضيق تابع للمنطوق، فلا بد حينئذٍ من ملاحظه الجمع بينهما وكيفيته التوفيق فيه.

فلنا أن نقول: إن جعلنا دلالة الجملة الشرطية على العلية المنحصرة بالوضع فى الأداه، فلازم التعارض بين الدليلين، هو عدم إمكان الجمع بين أصالتي الحقيقة، فلا بد من رفع اليد عن أحدهما، حيث لا رجحان لأحدهما على الآخر حتى يؤخذ به ويرتفع به التعارض، فلا محيص حينئذٍ بالقول بالتساقط لكلا الأصلين، فيصبح الشرط مجازياً لا يدل على الانحصار؛ وهو على مراتب ثلاثة:

إما كونه علة تامه لتحقق الجزاء فى كل واحد منهما.

أو أن يكون بصورة جزء العلة حتى يصبح كل واحد منهما مع الانضمام إلى الآخر شرطاً وعلة تامه.

أو يقال بعدم وجود العلية حينئذٍ، بل لازم الشرطية هو إثبات أصل اللزوم فقط.

قال صاحب «تهذيب الأصول»: (حيث أن جميع هذه المحتملات مجازات، ولا معين فى البين، فلا يحكم بأحدهما بخصوصه، وكون العلة التامه أقرب إلى المنحصره واقعاً لا- يكون مرجحاً فى تعيينه، لأن وجه التعيين هو الأئس الذهنى الذى يرجع إلى الظهور العرفي)، انتهى (١).

أقول: هذه الدعوى لا تخلو عن المناقشه، لوضوح أنه لو سلمنا كون منشأ الانحصار - الموضوع له في الجملة الشرطيّه - ليس إلا التبادر والأنس الذهني إلى العليّه المنحصره، حتى تكون دلالتها على العليّه المنحصره وضعيّه، فإذا فرضنا تعارض وصف الانحصار، مع انحصار الآخر دون عليّته، فما هو الدليل على لزوم رفع اليد عمّا لا مزاحمه فيه، إذ بسقوط الانحصار يبقى ظهوره في العليّه، إذ من الواضح في باب المعارضات أنّ ما يضطرّ إليه في التعارض يسقط ويرتفع ظهورها، دون ما لا يكون كذلك .

فدعوى التساوى في المحتملات بين المجازات لا تخلو عن مسامحه.

وبالجملة: ثبت من خلال ما ذكرناه، كون كلّ واحدٍ منهما علّه مستقلّه لتحقق الجزاء، وتعود إلى ما تحدّثنا عنه من أنّ هذه القضيه فاقده للمفهوم وعاجزه عن إثبات الحكم في كلّ قضيه بصوره الاستقلال، لكن ذلك لا ينافي أن يكون مع الاجتماع بصوره جزء العله، ولكن قابليّه كلّ واحد للاستقلال محفوظ في حدّ ذاته، إن سلمنا كون المقام من قبيل ثبوت علّتين على معلول واحد، كما هو الحال كذلك في التكوينيّات، مثل ما لو أصاب إنساناً سهمان من رجلين في زمان واحد فمات، وكان كلّ واحد من السهمين كافياً بالاستقلال في إزهاق روح القتيل، فلا نقاش حينئذٍ من اعتبار كلّ واحدٍ منهما جزءاً من العله، ليكون السبب هو الجامع بينهما برغم وجدان العله تامّه، أو كان مجموعهما علّه تامّه لو لم يكن بينهما جامع ذاتي، بل ينتزع له حينئذٍ جامع انتزاعي، فهكذا يُقال في المورد، وإن لم نقل ولم نسلم جريان مسأله العله والمعلول هنا، لأنّ ما نحن فيه يعدّ من قبيل الاعتباريات كما تبّهنا عليه كراراً، فلا مانع حينئذٍ أن يكون كلّ واحدٍ منهما سبباً لتحقق القصر،

كما هو الأقوى عندنا، إن سلّمنا وجود المفهوم لهما، ووقوع المعارضه بينهما.

وإن فرضنا الوضع في الأداء للعلية التامه فقط، وكان الانحصار مستفاداً من الانصراف، فإنه عند تعارض الانحصار المستفاد من الدليلين يكون المرجع أصاله الحقيقه في كلّ منهما، وهو العلية التامه، فيثبت المطلوب بسقوط المنصرفين.

والأمر كذلك فيما لو قلنا بأنّ الوضع لمطلق اللزوم أو الترتب، وينصرف إلى العلية التامه، حيث لا مزاحمه حينئذ بين الانصرافين، حتى يقتضى رفع اليد عن أحدهما، مع أنّ الوضع لمطلق اللزوم أو الترتب بعيد في القضايا الشرعيه، كما لا يخفى .

وإن التزمنا بأنّ مستند المفهوم هو الإطلاق بأيّ قسم منه:

فإن قلنا بأنّ إطلاق الأداء وضعت للعله التامه والانحصار، تعارض أصالتي الإطلاق في كلّ منهما، والمرجع حينئذ إلى أصاله الحقيقه في كلّ منهما، وهو العله التامه بلا وجود مزاحمه أصلاً.

نعم، إن قلنا بأنّ العلية التامه أيضاً تكون بالإطلاق - كالانحصار - لا- بالوضع، فقد ناقش فيه المحقق الخميني في «تهذيب الأصول» - بما خلاصته:

(إنّ مقتضى إطلاق قوله: (إذا خفي الأذان فقصّر) هو أنّ خفاء الأذان مؤثّر في القصر دون أن يشاركه عله أخرى، وأنّ هذا مؤثّر بلا عدل، وقس عليه قوله: (إذا خفي الجدران فقصّر) ففي كلّ واحدٍ من الجانبين إطلاقان: أصاله الانحصار، وأصاله الاستقلال، فحينئذٍ فكما يحتمل أن يكون خفاء الجدران قيدياً لخفاء الأذان، يحتمل أن يكون عدلاً له، فيقع التعارض بين أصالتي الإطلاق من الجانبين، أي من جانب نفى الشريك، ومن جهة نفى العديل، ومع عدم المرجح

يرجع إلى الأصول العمليه، انتهى كلامه (١).

أقول: ولا يخفى أن الدليلين الواردين في المقام، لولا جريان أصاله الإطلاق في كل واحدٍ منهما، جاز فرض احتمال دخاله كل واحدٍ منهما بنفسه لوجوب القصر، بواحدٍ من الاحتمالات التاليه: من صحه افتراض دلالتة حصراً على الوجوب، أو كونه عله تامه لذلك، أو عله ناقصه، أى كونه جزء عله لإيجاب القصر، فحينئذٍ لا بد أن يلاحظ كيفيه جريان أصاله الإطلاق في كل منهما.

ومن الواضح أن جريانهما في الانحصار لكل منهما، مع ملا-حظه اجتماعهما غير ممكن، لوقوع التعارض حينئذٍ، إذ لا- يجمع الإنحصار بوجوب القصر لكل واحدٍ مع دخاله الآخر في وجوبه، فلا إشكال في سقوط هذين الأصليين في كليهما بالمعارضه، فيسقط بذلك المفهوم في كل منهما، فيبقى احتمالان آخران من كون الخفائين في كل واحد عله تامه، أو كونهما جزء العله ومعاً عله تامه. فلو لم يكن الإطلاق ومقدّمات الحكمه جاريان فيه بقى الدليلان مجملين من هذه الناحيه لو لم ندع الظهور في واحدٍ منهما أيضاً. وأما لو قلنا بالظهور في العله التامه، أو كانت هي المتيقنه بأصاله الإطلاق ومقدّمات الحكمه، فلا يبقى حينئذٍ إجمال للدليلين، بل يُحمل عليه من دون مزاحمه بينها، ويحكم بكون كل واحدٍ منها عله تامه لوجوب القصر، وهو المطلوب.

وبالجملة: ثبت ممّا ذكرنا أنه لا- دوران بين إجراء أصالتي الإطلاق في الانحصار والاستقلال، لعدم قيام التزاحم بين هذين الأصليين في كل واحدٍ في

نفسه، كما لا مزاحمه بين أصاله الاستقلال فى خفاء الأذان وبين أصاله الاستقلال فى خفاء الجدران، بل المزاحمه بالمعارضه إن وجدت، كانت بين أصاله الانحصار فى كل منهما مع الآخر، وهى لا توجب إلا سقوطهما لا سقوط أصاله الاستقلال فى كل منهما. وعليه، فدعوى قيام العلم الإجمالى بسقوط أحد أصالتي الإطلاق - الذى ورد فى كلامه وكلام المحقق النائنى - ممنوعه، لعدم وجوده حتى يستوجب الإجمال فى الدليلين أو تساقطهما والرجوع إلى الأصول العمليه، كما هو صريح عبارتهما وكلامهما، فإن احتمال الانحصار فى كل قضيه شرطيه إنما يكون فى حال انفراده، وإلا لو اقترن بدليل آخر له شرط آخر مع اتحادهما فى الجزاء، فإنه لا مجال لفرض احتمال الانحصار، لحصول المعارضه بينهما حينئذ.

وأما الاحتمالان الآخران من الاستقلال أو فرضه جزء العله فهما غير منافيان لورود دليلين، ولذلك كلاً منهما محتمل لولا دعوى الظهور فى الاستقلال أو اقتضاء الإطلاق له، وحيث قلنا بالثانى على الفرض، فيرتفع الإجمال، فلا علم إجمالى حينئذ، ولا معارضه أصلاً حتى يقتضى الأمر العوده إلى الأصول العمليه.

أقول: مع فرض التنزل وتسليم قيام علم إجمالى بالثبوت بأحد الإطلاقين - إما أصاله الإطلاق فى الانحصار، أو أصاله الإطلاق فى الاستقلال - فإن غاية ذلك أن ورود التقييد فى أصاله الاستقلال يوجب التقييد لأصاله الانحصار قطعاً، لأنه يوجب كون كل واحد من الخفائين جزءاً، فكيف يمكن أن يكون واحداً منهما عله منحصره لوجوب القصر، هذا بخلاف ما لو ورود التقييد على أصاله الانحصار، فإنه لا يوجب تقييد أصاله الاستقلال.

وتوهم: أن التقييد فى أصاله الاستقلال لا يوجب التقييد فى أصاله

الانحصار، بل يوجب انعدام موضوع الانحصار، فلا يصح القول حينئذٍ بأن الأمر دائر بين التقيدين في طرفٍ - وهو رجوع التقييد إلى الاستقلال - وبين تقييد واحدٍ في طرفٍ آخر - وهو ما لو رجع التقييد إلى الانحصار - والقاعده تقتضى تقديم التقييد الواحد على التقيدين، كما ذكره المحقق النائيني قدس سره .

ممنوعٌ: لوضوح أنّ التقييد المقصود هنا في أصاله الانحصار، ليس إلا رفع اليد عن مقتضى ذلك الأصل، لأن مقتضاه بحكم الأولى كان مطلقاً، أى كون خفاء الأذان علّه منحصره لوجوب القصر، سواءً كان شياً آخر علّه لذلك أم لم يكن، فدلّيه مثبت للعلّه المنحصره من دون ملاحظه ورود دليل آخر معه، فإذا ورد دليل آخر لزم منه رفع اليد عن هذا الإطلاق ممّا يقتضى أن يقال إنّ هذا الأصل يجرى فيما إذا لم يرد فيه دليل آخر، ولا يخفى أنّ هذا الجواب لا يخلو عن مسامحه، لوضوح أنّ الانحصار المفروض عبارته عن نفي وجود علّه أخرى بدليل آخر، فلا يمكن أن يكون دليل الانحصار مطلقاً من تلك الناحية.

بل الحقّ أن يُقال: إنّ التعبير بدوران الأمر بين التقييد لأصاله الإطلاق في الانحصار أو الاستقلال، لا يخلو عن تسامح، لأنّ الإطلاق هنا ليس إطلاقاً لفظياً بالوضع أو الانصراف حتّى يطلق عليه التقييد، بل المراد من الإطلاق هنا هو مقدّمات الحكمه، بأن يذكر اللفظ مطلقاً دون ما يقيده كما في قضيه خفاء الأذان حيث ورد مطلقاً فيوجب وجوب القصر على نحو العلّه منحصره.

ومن الواضح أنّ هذا الإطلاق يزول إذا ورد دليل آخر أوجب القصر عند خفاء الجدران، فأمر هذا الإطلاق دائر بين الوجود والعدم، لا بين التقييد وغيره كما وقع ذلك في كلام المحقق النائيني قدس سره .

وبالجملة: لا بدّ أن يقرّر البحث والنزاع في مورد العلم الإجمالي بأن يُقال يجب رفع اليد عن أحد أصالتي الإطلاق من الانحصار أو الاستقلال، لأننا نعلم بورود التقييد بأحد الإطالقيين كما صرّح المحقّق النائيني بذلك في فوائده.

وكيف كان، لو سلّمنا وجود العلم الإجمالي بلزوم رفع اليد عن أحد الإطالقيين من أصاله الانحصار أو الاستقلال، فلازمه وقوع التعارض بينهما لو لم نقل بترجيح أحدهما على الآخر، فإذا تعارض الإطالقان تساقطا، وقد اختلف الأصحاب في المرجع حينئذٍ:

تارة يُقال إنّ المرجع بعد التعارض والتساقط هو العموم أو الإطلاق اللفظي، ليثبت من خلالهما حكم وجوب القصر بخفاء أحدهما مثلاً، أو يثبت به حكم وجوب التمام بخفاء أحدهما إن كان.

وأخرى يُقال بأنّه مع عدم عموم وإطلاق لفظي، فحينئذٍ إذا فقدت الأصول اللفظية يكون المرجع الأصول العملية من البراءة أو الاستصحاب.

والذي يظهر منه الثاني هو المحقّق النائيني والعراقي والخميني، خلافاً لسيدنا الخوئي في «المحاضرات» حيث اختار الرجوع إلى الأصول اللفظية وبعد فقدتها إلى البراءة.

أقول: لا بأس بالتعرّض لكلام المحقّق الخوئي، حيث نقل كلام أستاذه ثم أخذ في المناقشه فيه، فقال ما ملخصه:

(إنّ الإطالقيين بما أنّه لا يمكن الأخذ بهما بواسطة العلم الإجمالي وسقوطهما، فلا يكون في المسألة أصل لفظي من عموم أو إطلاق يتمسك به لإثبات الجزاء وهو وجوب القصر بتحقيق أحد الشرطين، فلا محيص بالرجوع إلى

أصل عملي. وبما أنّ وجوب القصر عند انفراد كل شرط مشكوك فيه، فالمرجع فيه لا محاله هو البراءة، بل لا مانع من الرجوع إلى استصحاب بقاء وجوب التمام، لفرض الشك في تبدل الوظيفة منه إلى القصر فيستصحب؛ لأنّ وجوب التمام عند عدم خفائهما، ووجوب القصر عند خفائهما معلومان، والمشترك هو وجوب التمام في خفاء أحدهما، فيستصحب كما لا يخفى.

ثمّ اعترض عليه بما هو حاصله: أنّ كلامه مخدوش من ناحيتي الصغرى والكبرى، لأنّ المقام ليس من صغريات الرجوع إلى الأصل العملي، بل هو من صغريات الرجوع إلى الأصول اللفظية، فلنا هنا دعويان:

أمّا الأولى: فلاّ أنّ وجوب القصر وجواز الإفطار في حال السفر ثابت في الشريعة بالكتاب والسنة، وأنّ السفر المأخوذ في موضوع الحكم هو السفر العرفي، ولا إشكال في صدق السفر لمن خرج عن بلده قاصداً للسفر، ولا يتوقف هذا الصدق على وصوله إلى حدّ الترخّص، فلازم ذلك هو وجوب القصر في السفر مطلقاً، حتّى قبل الوصول إلى حدّ الترخّص بمجرد صدق المسافر، ولكن قد قيّد هذا المطلق بواسطة النصوص بخفاء الأذان والجدران معاً مسلماً، ويشكّ في خفاء أحدهما، فيرجع إلى عموم عنوان (المسافر) الذي يجب عليه القصر، ويجوز له الإفطار، لا إلى أصالة البراءة واستصحاب وجوب التمام.

فظهر أنّ المقدار المتعين من تقييد المطلقات من وجوب القصر ليس إلّا- ما لم يخف شيء منهما، فإذا خفى أحدهما، فيجب القصر بواسطة هذا الدليل اللفظي.

نعم، يصحّ الرجوع إلى الأصول العمليّة فيما لو كان الشرطان واردان لبيان حكم ابتدائي، مثل قوله: (إذا خفى الأذان فتصدّق)، و(إذا خفى الجدران فتصدّق)؛

حيث لا دليل إطلاقاً لنا في وجوب التصدق حتى يقيد بقيد، فيرفع اليد بذلك ويرجع إليه عند الشك، فلا محيص بالرجوع إلى البراءة عن وجوب التصدق عند الشك، انتهى كلامه (١).

أقول: الإنصاف عدم تمامية مدعاه، وأن الحق مع الأعلام قدس سرهم في عدم وجوب القصر إلا مع خفاء كليهما، ولكن لا لاستصحاب الإتمام - كما هو صريح كلام بعضهم، أو ظهور كلام آخرين من الرجوع إلى الأصول العملية - بل لوجود عموم لفظي يدل على وجوب الإتمام عند خفاء أحدهما دون الآخر؛ لأن من الواضح أن وجوب التمام مسلم لو لم يخف بشيء منهما إذا خرج من البلد، كما لا يخرج عن وجوب القصر قطعاً إذا لم يبلغ موضعاً يسمع الأذان ويرى الجدران عند عودته من السفر إلى بلده .

كما أنه أيضاً يجب القصر قطعاً إذا خفي كليهما، إذا كان الخروج عن ناحية البلد، ويجب التمام قطعاً إذا سمع الأذان ورأى الجدران عند عودته إلى بلده من السفر، فيبقى مورد الشك هو ما لو خفي أحدهما دون الآخر، فهل يجب عليه التمام أو القصر؟ والأول هو الأقوى تمسكاً بالعمومات الدالة على ذلك .

توضيح ذلك: أنه لا إشكال في أن الواجب الأولى الصادر عن ناحية الشارع بالنسبة إلى فريضه الظهر والعصر والعشاء ليس إلا أربع ركعات، أي المجمعول أولاً وبالذات هو الرباعية، ثم ورد دليل من الشارع يقول فيه: «وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ» (٢). يدل على وجوب القصر في الرباعيات في حال السفر، فتكون هذه الآية خاصة بالنسبة إلى الأدلة الأولية المتكفلة لوجوب

١- المحاضرات، في أصول الفقه: ج ٥ / ١٠٣ .

٢- سورة النساء: ١٠١ .

الرباعيات في الحضر والسفر، فلو كان الدليل لوجوب القصر فقط هو هذه الآية في السفر، لكان هو المرجع في كل مشكوك من السفر، لصدق إطلاق (الضرب في الأرض) بمجرد الخروج عن البلد.

ولكن ورد من ناحيه الشارع ما يدل على تحديد السفر الشرعي بما إذا خفي الأذان أو الجدران، أي إذا وصل إلى حدّ الترخّص يقصّر لو كان من ناحيه البلد، أو وصوله إلى حدّ الذي يتمّ من ناحيته السفر، فحينئذٍ وقع الشكّ في مفهوم (السفر) و(المسافر) وأنه يصدق عند خفاء كليهما أنّ كل واحد منهما جزء العله، أو يكفي خفاء أحدهما حتّى يكن كل واحدٍ منهما تمام العله؟

فالمرجع حينئذٍ هو عموم العام الأوّلي، وهو وجوب التمام في الحضر والسفر، دون عموم المخصّص الذي هو وجوب القصر في السفر؛ لأنّ المرجع في الشبهه المفهوميه للمخصّص هو عدم العام كما حقّقناه في محلّه.

فلازمه وجوب التمام في جميع الموارد، إلا إذا خفي كلاهما فيقصر، وذلك لقيام ظهور الدليل المخصّص وتقدّمه على عموم العام.

وثانياً: لو سلّمنا سرايه إجمال المخصّص (المسافر والسفر)، إلى عموم العام وصيروره العام أيضاً مجملاً، لأنّه يوجب بالتخصيص أن يعنون العام بغير ما يكون خارجاً بالتخصيص، فلا يجوز حينئذٍ التمسك بالعام، كما لا يجوز التمسك بعموم الخاص؛ لأنّ المورد يعدّ من مصاديق التمسك بالعام في الشبهه المصادقيه، والثابت في محلّه عدم جوازه.

وحيث إنّ القاعده تقتضى الرجوع إلى استصحاب وجوب التمام بأصل

حكى، لأنّ التمام كان قبل حصول الخفاء بأحدهما واجباً عليه، وبعد خفاء أحدهما يشكّ في تبدّل وظيفته عن التمام إلى القصر، فيستصحب التمام كما عليه الأعلام قدس سرهم، وهو الحقّ .

نعم، المرجع عند عودته من السفر فيما إذا شكّ في القصر والتمام برغم تحقّق أحد العنوانين - من سماع الأذان أو رؤيه الجدران - هو استصحاب وجوب القصر لا التمام.

وثالثاً: ما نقله عن شيخه وأستاذه المحقّق النائيني من لزوم التمسك أولاً بأصالة البراءة عند خفاء أحدهما ثم بالاستصحاب.

لا يخلو عن وهن، لوضوح أنّ وجوب القصر إن رفع بواسطة البراءة، لم يكن يعنى إلاّ إثبات وجوب التمام عليه، للعلم الإجمالى بوجوب أحدهما، والقطع بعدم وجوب كليهما، فلا محيص من إثبات وجوب التمام عليه جزماً بواسطة إجراء أصالة البراءة عن القصر، وهو مخالف لمقتضى مورد دليل البراءة الوارد مورد الامتنان على الأمّة، لأنّ برفع وجوب القصر يوجب إنجاز وجوب التمام عليه، وهو كلفه زائده عليه .

اللهمّ إلاّ- أن يكون مقصوده رفع وجوب القصر بلحاظ وجوب كليهما في حال العلم الإجمالى، حتّى يوجب إجراء البراءة فيه، رفع وجوب الجمع بينهما، فله وجه، ولكن العلم الإجمالى هنا ينحلّ ويسقط لجريان استصحاب وجوب التمام، فلا وجه للرجوع إلى أصل البراءة.

أقول: تمّ إلى الآن البحث عن ثلاث احتمالات في القضية وهى :

١ - كون كلّ واحد من الخفائين جزء العله .

٢ - كون كل واحدٍ منهما علّه تامّه.

٣ - هو فرض الانحصار لكل واحدٍ بخصوصه وفي حال انفراده.

بقي فيهما احتمالان آخران ينبغي التعرض لهما:

أحدهما: أن تكون العلّه التامّه هو الجامع بين الخفائين، وهو أمرٌ عقلي لا يدركه العرف، إذ العقل يحكم بأن المتعدّد لا يؤثّر في الواحد، كما عن «الكفايه».

ولكن قد عرفت عدم تماميّة ذلك في الاعتباريّات، كما نحن فيه، وإنّما يصحّ ذلك في التكوينيّات.

وثانيهما: أن نفرض وجود المفهوم لإحدى القضيتين دون الأخرى، فإنّه لا يجوز ذلك، لعدم وجود مرجح يعيّن أحدهما، إلا أن يكون إحداهما في المفهوم أظهر من الآخر فيؤخذ به للمفهوم وبه يثبت الانحصار، فيخرج الأخرى حينئذٍ عن كونه دخيلاً في الحكم لا بالخصوص ولا بجزء من العلّه، لأنّ لازم انحصار العلّه في واحدٍ هو نفى العلّيه عن الآخر بجميع أنحاءه، فلا يصل الدور إلى ما أورده عليه صاحب «المحاضرات» من عدم رفع المحذور بذلك أيضاً، والله العالم.

فى تداخل الأسباب والمسببات

فى تداخل الأسباب والمسببات

الأمر الثالث: إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء، مثل ما لو قيل: (إذا بليت فتوضاً)، و(إذا نمت فتوضاً)، فهل يقتضى تعدد الشرط تعدد الجزاء، ليتعدّد الوضوء فى المثال المذكور، أم يكفى الإتيان بجزاء واحد لكلا الشرطين؟

أقول: بما أنّ هذا البحث يعدّ من المباحث المهمّة والمترتبه عليه ثمرات هامّة فى الفقه، فلا بأس بذكره مبسوطاً، ولذلك لا بدّ قبل الخوض فى أصل المسأله من تقديم مقدمات:

المقدمه الأولى: البحث هنا هل هو مبنى على المسأله السابقه من دلالة القضيه الشرطيه على ثبوت المفهوم وعدمه، أو غير مبتنٍ على تلك المسأله؟ فيه خلاف:

والذى يظهر من صاحب «الكفايه» هو الأول، لأنه قال فى بدايه البحث: (فلا إشكال على الوجه الثالث)، ومراده من الوجه الثالث هو عدم ثبوت مفهوم للقضيه، وأنّ إطلاق كلّ شرط متقيّد بالآخر حتّى يكون المركّب من الخفائين علّه لوجوب القصر.

وأورد عليه صاحب «نهايه الأصول» بقوله قدس سره: (وليعلم أنّ المسأله غير مبتنيه على دلالة القضيه على المفهوم وعدمها، فإنّ النزاع هنا إنّما هو فى تداخل المنطوقين، وهذا بخلاف المسأله السابقه فإنّها كانت مبتنيه على ثبوت المفهوم، ولا ربط لإحدى المسألتين بالأخرى، فتفريع شيخنا الأستاذ صاحب «الكفايه»

النزاع في هذه المسألة على عدم اختيار الوجه الثالث في لمسألة السابقة في غير محلّه، انتهى كلامه (١).

وقد علّق عليه الشيخ المنتظري بقوله: (إنّ الحقّ مع صاحب «الكفايه» إذ بعد تقييد المنطوقين وإرجاع الشرطين إلى شرط واحد مركّب، لا يبقى مورد للبحث عن التداخل).

ثمّ قال: إنّه يمكن أن يُقال في الفرق بين المسألتين: إنّ النزاع في الأولى لفظيه، ينازع فيها في ثبوت المفهوم وعدمه للقضيّه الشرطيّه، والثاني عقليّه حيث يبحث فيها عن حكم توارد السببين، وإن ثبت سببتهما بغير اللفظ أيضاً، فتدبّر. انتهى كلامه (٢).

ولكن الإنصاف أن يُقال: إنّه لا- يستفاد من كلام صاحب «الكفايه» جعل ابتناء المسألة على المسألة السابقه، بل أراد بيان ما هو المصداق من الأقسام والوجوه الأربعه المذكوره في المسألة السابقه، إذ من الواضح أنّ تقييد المنطوقين والشرطين بشرط واحد - من أيّ طريق ثبت - لو تحقّق، فلا يكون حينئذٍ لنا شرطان حتّى يحتاج إلى تعدّد الجزاء، مع أنّه مفروض المسألة كما هو واضح.

والفارق بين المسألتين واضح؛ لأنّ المسألة السابقه كانت في ظهور القضيّه الشرطيّه في إثبات الجزاء بأحد من الوجوه الثلاثه كما قلنا، من دون نظر فيها في كفايه جزاء واحد للشرطين أو عدم الكفايه، وهذا بخلاف البحث في المقام، حيث يدور فيهما مع صرف النظر عن ظهور القضيّه الشرطيّه في أحدها، ومع قطع النظر

١- نهاية الأصول للبروجردى: ٢٧٥ .

٢- نهاية الأصول للبروجردى: ٢٧٥ .

عن وجود قرينه خارجيه أو محفوفه مفهمه لأحدها، لوضوح أنه إذا تعين أحدها ربما يقتضى أمراً منافياً لما نبحت عنه هنا.

أقول: وعلى ما ذكرنا يمكن أن يورد على صاحب «الكفايه» بأنه :

كما لا إشكال على الوجه الثالث، كذلك لا إشكال على الوجه الخامس الذى قيل بظهور الجمله الشرطيه فى المفهوم، أى إفهام الانحصار فى العليه، إذ لازم ذلك طرح الدليل الآخر من رأسه، فلا تعدد للشرط حينئذٍ، حتى نبحت عن استلزامه تعدد الجزاء وعدمه.

اللهمَّ إلا أن يفرض أن عدم وجود المفهوم بالانحصار، هو المفروض فى القضايا الشرطيه المتعدده، إذ يكون للبحث حينئذٍ وجهٌ وجيه.

المقدمه الثانيه: فى بيان المراد من تداخل الأسباب والمسببات.

فأما الأول: وهو أن السبب حال انفراده لا يقتضى إلا جزءاً واحداً بمقتضى سببته، فكذلك إذا اجتمع السببان أو أزيد - سواء كان من نوع واحد أو من نوعين - فإنه لا يقتضى إلا جزءاً واحداً؛ يعنى إذا تكرر صدور الحدث من البول أو النوم منه - برغم اختلاف جنسهما - فإنه لا يقتضى مثلاً إلا جزءاً واحداً وهو الموضوع.

وأما الثانى: أى تداخل المسببات، وهو عبارته عن اكتفاء جزء واحد لأسباب متعدده، يعنى أن مقتضى كل سبب هو إيجاد جزء مستقل له، إلا أنه فى مقام الامتثال قد يكفى جزء واحد لكل واحدٍ منهما، وهو أيضاً بلا فرق بين كون الأسباب من نوع واحد - إن كان فردان من طبيعته واحده - أو من نوعين، بأن يكون فردان من طبيعتين كالمثال الآنف الذكر، وعليه فالبحث عن تداخل

الأسباب وعدمه بحث في الواقع عن لزوم تأثير كل شرط في قيام جزاء مستقل وعدمه، وأما البحث عن تداخل المسببات فهو في الواقع بحث بعد الفراغ عن التأثير في كفايه جزاء واحد لجميع الأسباب.

أقول: وتظهر الثمره بين القسمين في الأصول العمليّه، وفي الرخصه والعزيمه.

الفرق الأول: بما أنّ مقتضى القول بتداخل الأسباب، عدم جواز الإتيان بجزاء متعدّد، إذ لم تشتغل ذمّته إلا بجزاء واحد، فإذا عمل به فقد سقط ما في ذمّته، فالإتيان بالجزاء الثاني يعدّ تشريعاً محرّماً، ولكن في الحقيقه لا يكون السبب الأصلي إلا ما يترتب عليه الجزاء، وهو إمّا عبارته عن مجموع الشروط، ليكون السبب في الواقع هو الحاصل من المجموع، فيكون كل شرط حينئذٍ جزءاً من السبب لو كان تحقّق الشروط المتعدّده دفعه واحده. أو كان السبب هو الواقع أولاً إذا وجد مترتباً، والثاني لا يكون حينئذٍ سبباً، فما أوجب الجزاء كان هو المتقدّم فقط، بإطلاق التداخل على ذلك إطلاقاً مسامحاً، لأنّ كل واحد من الأسباب له اقتضاء للسبب في حال الانفراد، فعند الاجتماع يطلق عليه عنوان تداخل الأسباب مسامحاً، فمعنى العزيمه هنا هو عدم جواز الإتيان بأزيد من جزاء واحد، لعدم وجود داعٍ شرعيّ فيه، كما أوضحناه وليس في المقام رخصه أصلاً.

هذا، بخلاف باب تداخل المسببات، أي القول بكفايه جزاء واحد عن كلا السببين والشرطين، حيث إنّه يكون بالرخصه دون العزيمه، أي يجوز للعبد الاكتفاء بجزاء واحد، كما يجوز له الإتيان بجزائين وفاءً لكلّ سبب حقّه، خلافاً لمن يذهب إلى عدم التداخل، حيث يكون معناه أنّه لا يجوز له الاكتفاء بجزاء

واحد، فلا رخصه له.

هذا هو الوجه الأوّل في الفرق بين تداخل الأسباب والمسببات.

وأما الوجه الثاني في الافتراق بينهما: يكون في الأصول العمليّة، وذلك عند عروض الشكّ فيهما، لأنّ مقتضى الشكّ في تداخل الأسباب هو البراءة، لعوده الشكّ حينئذٍ إلى الشكّ في التكليف الزائد عن الواحد، لأنّه بوجود السبب الأوّل يقطع بأنّه لا بدّ له الجزاء، فإذا تحقّق السبب الثاني شكّ في أنّه هل يقتضى أن يعقّبه بجزاء آخر، أي هل يقتضى تكليفاً زائداً عن التكليف الأوّل، فالأصل البراءة.

هذا بخلاف التداخل في المسببات، حيث أنّه لا إشكال في اقتضاء كلّ سبب لجزاء مستقلّ كما هو المفروض، وقد بيّناه تفصيلاً، فحينئذٍ إن أتى بجزاء متعدّد، فلا إشكال في حصول فراغ الذمّة، وأما لو اكتفى بواحدٍ من الجزاء، شكّ في كفايته، فلا بدّ من الحكم بالاشتغال، لأنّه شكّ في فراغ الذمّة بعد القطع بشغل ذمّته بالمتعدّد،

فمقتضى الأصل هو الاشتغال وهو عدم التداخل، عكس مقتضى البراءة في الأسباب حيث يكون بالتداخل كما لا يخفى.

هذا كله في التكاليف والأحكام التكليفية من الأسباب والمسببات.

وأما الكلام في الأحكام الوضعيّة: من حيث تداخل الأسباب والمسببات، فيأتي البحث عن أنها هل تكون كالأحكام التكليفية أم لا؟ فيه خلاف.

والذي يظهر من المحقق النائيني قدس سره في فوائده هو الثاني، فإنه بعد الفراغ عن التعليقه بتفصيله، قال قدس سره :

(هذا في باب التكاليف، وأما في باب الوضعيات فربما يختلف الأصل فيه؛ مثلاً لو شكّ في اقتضاء العيب للخيار زائداً على ما اقتضاه بيع الحيوان والمجلس، فمقتضى الأصل وإن كان عدم ثبوت خيار العيب، ولكن يمكن أن يقال إن مقتضى الأصل بقاء الخيار بعد الثلاثه أيام، فتأمل جيداً)، انتهى محلّ الحاجة (١).

أقول: وللنظر في كلامه مجال؛ لأنّ الشكّ المزبور قد يلاحظ بالنسبه إلى نفس العيب، بمعنى أنّه لا إشكال في ثبوت الخيار للحيوان أو المجلس له، غايه الأمر يشكّ بأنّ هذا العيب هل أوجب له خياراً زائداً على الخيار الموجود أم لا؟ فلا إشكال في أنّه يعدّ شكّاً في شيء زائد على القدر المتيقّن، فإن قلنا بجريان البراءة في الأحكام الوضعيّة التكليفية، فيقال هنا أيضاً الأصل البراءة، يعني عدم وجود خيار آخر غير ما هو الموجود سابقاً أو ما تحقّق قطعاً ولو مقارناً مع المشكوك لو ثبت.

وأما إذا كان المشكوك ملحوظاً بالنظر إلى نفس الخيار، بمعنى أنّ العيب الحادث أوجب الخيار قطعاً، فيما إذا كان السبب كاملاً في مسببته، غايه الأمر يشكّ بعد مضيّ ثلاثه أيام في بقاء الخيار وعدمه، ولعلّ وجه الشكّ من جهه شكّه في تداخل الخيارين معاً بحيث يبقى خيار واحد، فلازمه عدم بقاء الخيار بعد مضيّ ثلاثه أيام مثلاً، أو عدم التداخل، بل كان خيار كلّ مسبب مستنداً إلى سببه، وسقوطه منوط بما يتعلّق بنفس ذلك السبب المربوط به، فيكون الخيار حينئذٍ باقياً، فلاشتغال أو الاستصحاب يحكم ببقائه، كما هو الحال في الشكّ في التكليف، فالالتزام بالفرق بينهما من هذه الجهه منظور فيه.

نعم، لو لم نقل بجريان البراءة في الأحكام الوضعيّة - كما قيل - فيصحّ

حينئذٍ التمسك بأصل العدم، أى أصاله عدم حدوث الحادث وهو الخيار، فالأصل الجارى حينئذٍ لا يسمّى بالبراءه.

وكيف كان، فدعوى الفرق بين الموردين ممّا لا يقبله الذوق السليم، كما لا يخفى.

المقدمه الثالثه: وهى أنّ الجزاء الموجود فى القضايا الشرطيّه يكون على ثلاثه أو أربعه أنحاء:

تارة: يكون الجزاء سبباً قابلاً للتعّد بتعدّد شرطه، وهو كالوضوء والغسل، حيث يصحّ الالتزام بأن يكون حدوث كلّ حادث مستلزماً لوضوء أو غسل - كما عليه الفتوى فى الثانى - إذا كان نوع الأسباب متفاوتة بالوجوب والاستحباب، بل قد قيل حتّى فى وحده نوعه من هذه الجبهه، لكونهما من الحدث الأكبر، إلاّ أنّه لا يكتفى بالغسل الواحد للسببين، كما لو حاضت المرأه وكانت مجنبه حيث أنّ إتيان غسل الحيض لا يُعنى عن غسل الجنابه دون العكس كما قيل، وكيف كان فطبع الجزاء قابل للتكرّر.

وأخرى: ما لا يكون قابلاً لذلك، وهو أيضاً على قسمين:

القسم الأوّل: ما لا يكون قابلاً للتكرار، لكنّه قابل للتقييد بالسبب، كالخيار على القول بأنّه غير قابل للتكرّر، لأنّه عباره عن مالكيه الشخص لفسخ العقد وإقراره، وهو أمرٌ وحدانى لا يقبل التعّد، إلاّ أنّه يقبل التقييد بالسبب، بأن يستند الخيار إلى سببه من خيار المجلس أو الحيوان أو العيب، فربّما يسقط خيار المستند إلى المجلس دون أن يسقط خيار الحيوان، أو يصلح على واحدٍ منهما ويبقى الآخر، بل وهكذا يكون القتل فإنّه بذاته غير قابل للتكرار، إلاّ أنّه قابل

للتقييد إذا كان القتل من حقوق الناس، كما إذا فرض كون زيد قاتلاً لعمر و بكر و خالد، فإذا أراد ورثه المقتولين الاقتصاص منه، كان حق القصاص بالأولوية لمن كان قتله متقدماً، فلو اقتص منه سقط حق الآخرين في الاقتصاص لزوال الموضوع، وينتقل إلى الديه، إلا أنه قابل للاستناد والتقييد لإمكان تحصيل المصالحه لأحد منهم دون آخرين، هذا هو الذي صرح به المحقق النائيني قدس سره في فوائده وجعله قسماً مستقلاً .

ولكن اعترض عليه المحقق الخميني قدس سره : بأن (الخيار إذا كان واحداً غير قابل للتكثير مع اجتماع الأسباب عليه، فلا يمكن إسقاطه من قبل أحدها وإبقائه من قبل غيره؛ لأن الإسقاط لا بد وأن يتعلق بالخيار الجائي من قبل كذا، ومع الوحده لم يكن ذلك غير الجائي من قبل غيره، وإن كان الخيار متعدداً بالعنوان بحيث يكون خيار المجلس شيئاً غير خيار العيب، فيخرج من محل البحث، وإن كان كلياً قابلاً للتكثير فيرجع إلى الفرض الأول، وكذا الحال في القتل، فإن حق القود إما واحد فلا يمكن إسقاطه من قبل سبب، وإبقائه من قبل آخر، أو متعدداً عنواناً فيخرج من محل البحث، أو كلياً بل للتكثير فيدخل في الفرض الأول .

ثم لا يخفى أن عدم قبول القتل للتكثير غير مربوط بعدم قبول حق القود له، والقائل خلط بينهما)، انتهى كلامه (١).

ولكن يمكن أن يُجاب عنه: بأنه لا منافاه بين القول بوحده الخيار من حيث ذاته وكذا القتل، إلا أنه إذا تعدد سببه يؤثر فيه من جهة الآثار ولو بقاء لا حدوثاً؛

يعنى أنّ حدوث الخيار لا يكون إلا بسبب واحد، وما يوجد بعد ذلك لا يؤثر فيه من حيث الوجود والحدوث، إلا أنّه يؤثر فيه من حيث البقاء والآثار، بأن يظهر أثره فى بقائه مثلاً لأنّ خيار الحيوان محصور بثلاثه أيام، فإذا وجد فى الحيوان عيب أيضاً فإنّ أثره - لو كان العيب حادثاً فى الأيام الثلاثه وقلنا بأنّه يوجب حقّ الخيار - أنّه بعد مضيّ ثلاثه أيام وانقضاء مدّه خيار الحيوان، يحكم ببقاء خياره بلحاظ العيب. ومن الآثار المترتبه على حدوث العيب، هو إمكان المصالحه بلحاظ سببه الذى يظهر أثره فى بقائه أو إسقاطه ولو بلحاظ أثره المكشوف فى حال البقاء ونظائر ذلك .

وهكذا الأمر فى القتل الذى يعدّ متعلّقاً لحقوق الناس، حيث يكون بالنظر إلى ذاته غير قابل للتعدّد، ولكن لا ينافى ذلك أن يجعله الشارع متقيّداً بالأسباب من حيث الآثار من إمكان المصالحه عليه وأخذ الديه فيه والاقتصاص، حيث يظهر آثاره من جهة البقاء وعدمه، لا من حيث الحدوث، ولعلّه مراد المحقّق المذكور، ولذلك يعدّ صحيحاً قابلاً للقبول ولا يخرج عن محلّ البحث، كما لا يخفى.

القسم الثانى: ما لا- يكون قابلاً- للتقيّد بالسبب، كما لا- يكون قابلاً للتكرار، وهو كما فى قتل زيد إذا كان له أسباب مختلفه متعدّده، كلّها من حقوق الله تعالى، كما لو كان محارباً وزانياً محصناً ومرتداً ومتجاوزاً بعنف، وغير ذلك من الأسباب الموجبه للقتل، فإن قتله حينئذ لا يتقيّد بهذه الأسباب إذ لا أثر لتقيّده إذ حقوق الله غير قابله للإسقاط حتّى يظهر بالتقيّد ذلك الأثر.

ثمّ هذا القسم أيضاً ينشعب إلى قسمين؛ لأنّه :

تارةً: يكون قابلاً للتأكد وإن لم يكن قابلاً للتعدد والتقيّد، وهو كما في مثل القتل لأسبابٍ مختلفه من حقوق الله، حيث أنه يتأكد الوجوب إن سلّمنا عدم قابليته للتقيّد، كما عرفت، وهذا ما صرّح به المحقّق النائيني قدس سره في فوائده وقد تبّنى صحّحه تعدّد العقوبه لو ترك القتل الواجب لأمر متعدّده.

وأخرى: ما لا يقبل التأكد خارجاً أيضاً، وهو كالإباحه والطهاره، حيث لا تكونان قابلتان للشده والتأكد، لوضوح أنه إذا غسل الثوب المتنجس في الكرّ يحصل له الطهاره، فلا أثر لغسله ثانياً، وكذا إذا أفرضنا إباحه شيء لعدّه أسباب مختلفه عارضه عليه دفعه أو تدريجاً، كاجتماع الإكراه والاضطرار في أكل شيء، فإنّه لا يوجب شدّه إباحه الفعل المضطرّ إليه أو المُكره عليه على الشخص، من جهه أنّ كلّ واحد يعدّ سبباً تامّاً لذلك، بل أمرهما دائر بين الوجود والعدم، وهو ما صرّح به صاحب «المحاضرات»(١).

أقول: ولكن لا يخفى أنّ هذين القسمين الآخريين لا يخلوان عن بحث، لوضوح أنّ الطهاره تقابل النجاسه، وهي قابله للشده والضعف والتخفيف، كما يشاهد من فتوى بعض الفقهاء بلزوم تخفيف النجاسه بإزاله عينها إذا لم يقدر على تطهيرها، أو لزوم غسله واحده في التطهير في مثل البول إذا عجز عن أكثر من غسله واحده إذا لم يوجب سرايه النجاسه إلى سائر البدن، فإن لم تكن قابله للتأكد والتخفيف فلا وجه لذلك .

بل وهكذا في مثل القتل في حقّ الله، حيث يكون بعضها مشتمله على

خصوصيته دون الآخر، كما لو ثبت سبب القتل في بعضها بالإقرار دون البينه، كما في مثل الزنا الموجب للقتل، حيث أنّ الأول منها يسقط بالفرار في حال إجراء الحدّ دون القسم الآخر، كسائر أسباب القتل من المحارب والارتداد وغيرهما، فيظهر أنّ القتل في حقّ الله أيضاً قابل للتقييد بالسبب، وكان له أثر في الجملة وإن كان لا يظهر أثره مع الاجتماع، لأنّه يؤخذ مع الفرار في صورته الاجتماع أيضاً كما لا يخفى .

وكيف كان، فالجزاء الذي يقع مورداً للبحث في تداخل الأسباب والمسببات، هو ما كان قابلاً للتكرار بحسب ذاته كالوضوء والغسل وما شاكل ذلك، وأمّا ما لا يقبل التكرار أصلاً، ولكن يقبل التقييد بالسبب كالقتل في حقّ الناس أو حقّ الله كما قلنا، فقد يُقال فيه أيضاً إنّه داخل في مورد البحث، لأنّه أيضاً مشتمل على ثمره ونتيجته من حيث التداخل وعدمه، لكونه قابلاً للإسقاط والسقوط والمصالحة. وأمّا ما لا يكون قابلاً للتكرار ولا التقييد ولا التأكد، فهو خارج عن محلّ البحث قطعاً، لعدم وجود أثر حينئذٍ للقول بالتداخل وعدمه فيه كما لا يخفى.

المقدّمه الرابعه: المنقول عن فخر المحقّقين - في «إيضاح الفوائد»^(١) - في مسأله تداخل الأسباب والمسببات وعدمه تفصيل بين ما إذا كانت الأسباب الشرعيه هي المؤثرات للأحكام، فالأصل يقتضي عدم التداخل، أو أنّها معرّفات لها، فالأصل هو التداخل.

١- إيضاح الفوائد: ج ١ / ٤٨ .

أقول أولاً: لو سلمنا صحه كلامه عن التفصيل، لكان فيما لو كان الأمر منحصرًا بينهما ولا ثالث في البين، ولكن الواقع ليس كذلك، لأن الأسباب الشرعيه إن كانت بمنزله الموضوعات للأحكام الشرعيه فهي أيضاً لا- يمكن الانفكاك بين تحقق الموضوع وتحقق حكمه، فلازم ذلك عدم التداخل أيضاً .

مع أن أصل الكلام قابل للإشكال، لأن كون الأسباب الشرعيه كالعلل التكوينيّه، فقد عرفت منّا كراراً أنّ مسأله العلل والمعاليل مرتبطه بباب التكوينيّات التي هي أمور خارجه عن قدره البشر، بل تعدّ من الأمور الطبيعيه للعالم، ولا يترتب عليها القواعد الجاريه في الأحكام الشرعيه التي تعدّ من الأمور الاعتباريه الاختياريه والتي أمرها بيد الشارع من حيث الرفع والوضع وغيرهما، كزوال الشمس مثلاً- فإنّه ليس عله تكوينيه لوجوب الظهر، بل هو داعٍ لجعل الشارع الوجوب في هذا الزمان، كما يمكن رفعه لبعض مصالح أخر، وهكذا في مثل سائر الأحكام الشرعيه.

وثانياً: وأما كون الأسباب الشرعيه معرفات للأحكام، فهو أيضاً ممّا لا يمكن المساعده عليه، فإنّ المعرفيه :

إمّا أن يكون بلحاظ المصالح والمفاسد، لتكون مؤثره باعتبار جود الأحكام، لأننا نعتقد بأنّ الأحكام تابعه لهما في الواقع، أي ما من حكمٍ إلاّ كان في متعلّقه مصلحه أو مفسده ملزمه أو غير ملزمه، فلا وجه للتعبير بالمعرف هاهنا.

وأما إذا لوحظت مع حدود الأحكام من حيث كون المصالح والمفاسد هي علل التشريع، كما هو شأن الحكمه - أي لم تقتض الاطراد والانعكاس للأغيار والأفراد - فهي وإن جاز إطلاق المعرف عليه، إلاّ أنه ليس في الحقيقه كذلك، مع

عدم كون البحث هنا عن مثل ذلك، بل المقصود هو البحث عن الشروط المتعدّده الراجعه إلى موضوعات الأحكام، كما لا يخفى، فالتفصيل المزبور لا يُسمن ولا يُغنى من جوع.

المقدّمه الخامسه: أنّ الشروط المتعدّده :

قد يكون تعدّدها بحسب النوع والماهية كالنوم والبول والجنابه والحيض، فيقع البحث فيها بأنّ تقارنهما أو تعاقبهما مع عدم تخلّل مسبّب بينهما، هل يوجب تداخل الأسباب أم لا؟

وقد يكون تعدّدها بحسب الأفراد من نوع واحد وماهية فاردّه؛ مثل تكرّر النوم أو البول أو غيرهما، فيدور البحث عن أنّ تكرّرها من دون تخلّل للمسبّب فيها، هل يوجب التداخل في الأسباب أم لا؟

أقول: بعد الوقوف على المقدّمات الخمسه، يقتضى المقام العود إلى أصل البحث، فيقع في مقامين:

تارةً في الأسباب، وأخرى في المسبّبات، هل الأصل فيهما هو التداخل أو عدمه، أو التفصيل بينهما؟

كما أنّه يقع البحث في الأسباب أيضاً في موضعين :

تارةً: في اختلاف ماهية الشرطين.

وأخرى: في وحدتها والتعدّد في أفرادها.

فأمّا الكلام في المقام الأوّل: وهو الأسباب، فنقول عن الموضع الأوّل منه وهو اختلاف الماهية :

إنّ ظهور القضيّه الشرطيّه في التعدّد والاستقلال، قد يُقال تارةً إنّهُ يكون

بالوضع، وأخرى بالإطلاق في الشرط، وثالثه بالإطلاق في الجزاء، أو بظهور عرفي للقضيّة الشرطيّة في ذلك .

فإن قلنا بالأوّل: فلا إشكال في دلالة الشرط على الحدوث عند الحدوث، فلازمه عدم تداخل الأسباب، بلا فرق بين كون السببين من جنس واحد أو من الجنسين؛ لأنّ مقتضى أصاله الحقيقيه هو ذلك، ما لم يتم دليل صريح دالّ على خلافه، الموجب لصيروره الاستعمال حينئذٍ مجازياً.

لكن قد عرفت في محلّه عدم صحّه ذلك وعدم ارتضاء القوم بهذا كما لا يخفى.

وإن قلنا بالثاني والثالث من التمسك بإطلاق الشرط أو الجزاء، فحيث أنّ الإطلاق حجّيته عند العرف منوطه بعدم ورود دليل - متّصل أو منفصل - يدلّ على خلافه، فلذلك وقع البحث والكلام في أنّ مقتضى ملاحظه إطلاق الشرط، كونه سبباً تاماً لوجود الجزاء، ليكون مقتضاه الحدوث عند الحدوث لا الثبوت عند الثبوت، حتّى يجتمع مع البقاء لوجود الجزاء، فيكتفى بجزاء واحد مع تعدّد الشرط، فلازم هذا الإطلاق عدم التداخل.

كما أنّ ملاحظه مقتضى إطلاق وجود الجزاء وطبيعته هو تحقّقه بوجود الشرط غير مقيد بما يغيرها، سواءً قارنه شرطاً آخر أم لا، وسواء سبقه شرط أم لا، فلازم ذلك هو الاكتفاء بوجود جزء واحد، ما لم يتم دليل آخر يدلّ على لزوم تعدّد الجزاء عند تعدّد الشرط، فمقتضاه التداخل، فيقع التعارض بين الاقتضائين، بل قد يُقال بما قاله سيّدنا الأستاذ المحقّق الخميني رحمه الله في «تهذيب الأصول» (١):

(بوقوع التعارض بتبعه بين إطلاق الشرطيتين، وبما أنه لا يمكن الجمع بين الشرط في القضيتين وإطلاق الجزاء فيهما، لبطلان تعلق إرادتين بماهيته واحده بلا تقييد، وحيث لا ترجيح لرفع اليد عن أحد الإطالقين، فلا يمكن أن يصبح أحدهما بياناً للآخر. وتوهم: أن ظهور صدر القضية مقدّم على ظهور الدليل.

فاسدٌ، لأنّه لو سلّم فإنّما هو في صدر كلّ قضيه وذيلها، لا بين صدر قضيه وذيل قضيه أخرى، ونحن الآن في بيان تعارض القضيتين، ولولا ضمّ قضيه إلى مثلها، لما كان بين صدر قوله: (إذا بليت فتوضاً) وبين ذيله تعارض حتى نعالجه، إذ التعارض ناشٍ من ضمّ قضيه إلى مثلها كما عرفت)، انتهى محلّ الحاجه.

فلازم كلامه إلى هنا هو الحكم بأحد الأمرين من التداخل أو عدم التداخل.

بل قد استدللّ العلامة في «المختلف» على عدم التداخل بأنه: (إن توارد السببان أو تعاقبا، فإمّا أن يؤثرا في مسببين أو في مسبب واحد، أو لا يؤثران أصلاً، أو يؤثرا أحدهما دون الآخر؟

والثلاثة الأخيره كلّها باطله، فالمتعين هو الأوّل. وجه بطلانها أنّ الأوّل منها ينافى تماميه كلّ من السببين، والثاني ينافى أصل السببيه، والثالث ترجيح بلا مرجح)، انتهى .

أقول: بل قد استدللّ الشيخ الأعظم على ما في تقريراته على عدم التداخل بما ملخصه:

(أنّ الظاهر من الجملة الشرطيه كون شرطها علّه تامّه فعليّه لجزائها مطلقاً، سواءً وجد حينه أو بعده أمراً آخر أم لا، ومقتضى ذلك تعدّد المسبب.

ثمّ دفع توهم أنّ إطلاق المتعلّق والجزاء هو عبارته عن طبيعته الموضوع، والطبيعه الواحده إذا لم يلحظ فيها الكثره، يستحيل أن تتعلّق بها وجوبان مستقلّان؛ لأنّ الكثره فيها لابدّ أن يكون بكثره إحدى الثلاثه من المكلف أو المكلف أو المكلف به، إذ صرف الشيء لا يُتّنى ولا يتكرّر، فمقتضى الإطلاق في المتعلّق هو تداخل الأسباب ووحده التكليف.

فإنّ إطلاق المتعلّق إنّما هو يكون بمقدّمات الحكمه، ومنها عدم البيان، وظهور الشرط في السببئه التامه يكفي أن يكون بياناً لرفع اليد عن إطلاق المتعلّق، فمن هذا الظهور يستفاد أنّ الوجوب لم يتعلّق بنفس الطبيعه، بل تعلّق في كلّ من القضيتين بفردٍ من الطبيعه غير ما تعلّق به في الأخرى، وهذا معنى تقديم ظهور الشرط وجعله مقيداً لإطلاق المتعلّق)، انتهى .

واستدلّ صاحب «الكفايه»: لعدم التداخل :

(بأنّ ظاهر الجمله الشرطيّه هو الحدوث عند الحدوث، ومقتضى ذلك عدم التداخل، لأنّه على فرض التداخل يلزم أن يكون في صورته تعاقب الشروط رفع اليد عن تأثير الشرط الثاني، فيكون القول حينئذٍ بدلاله الشروط على الثبوت عند الثبوت).

وقد أورد عليه السيّد البروجردى: (بأنّ ما ذكره الشيخ أبعده من الإشكال عن ما ذكره؛ لأنّ دلالة الشرطين على الحدوث عند الحدوث يكون مقتضياً لعدم التداخل، إذا كان الشرطان متعاقبين، وأمّا لو كانا متواردين دفعه، فإنّهما أيضاً يقتضيان الحدوث عند الحدوث مع كونهما متداخلين، لأنّه بوجود السببين أيضاً يوجد سبب واحد، فهو حدوثٌ عند الحدوث).

وفيه: الإنصاف أنه تفسيراً بما لا يرضى به صاحبه، لوضوح أنّ مراد صاحب «الكفايه» من الحدوث عند الحدوث ليس صرف حدوث الجزاء ولو بسببين، بل مقصوده حدوث الجزاء عند حدوث كلّ شرط، ولو كانا متواردين.

نعم، هناك في تعبير المحقق الخراساني ما لا يخلو عن مسامحة في الجملة.

أمّا المحقق النائيني: فإنّه بعدما ذكر برهان القائلين بالتداخل، وأنّ عمدته برهانهم هو التمسك بصرف الشيء بأنه لا يتكرر، أجاب عنه:

أولاً: إنّ هذا غير منافٍ لظهور الشرط في الاستقلال في التأثير، لأنّ صرف الشيء لا يتكرر لا يكون مستنداً إلى ظهور لفظي، حتّى يعارض ظهور الشرطيّه، بل هو حكم العقل بأنّ المطلوب الواحد لا يتكرر، فلا يعارض ظهور ما دلّ على تعدّد المطلوب.

وثانياً: إنّ ظهوره في عدم التكرار بالإطلاق وعدم موجب للتعدّد، ويكفي ظهور الشرطيتين في بيان موجب التعدّد، انتهى كلامه.

أقول: هذا ما وصل إلينا في وجه عدم التداخل من كلامهم، وقد عرفت أنّ أكثر آرائهم كانت مشتركة ومتقاربه الأفق، فالأحسن والأولى التعرّض لما يرد على استدلالاتهم على القول بثبوت الإطلاق في الشرط أو الجزاء، ومما أورد عليه ما عرفت من كلام سيّدنا الأستاذ الخميني قدس سره من عدم إمكان تقديم أحد الإطالقين على الآخر، فلا يمكن الحكم بالتداخل ولا بعدمه؛ لأنّ التعارض ليس في خصوص صدر القضيه مع ذيلها حتّى يقدّم ظهور إطلاقي الصدر على ظهور إطلاقي الذيل، بل التعارض واقع بين القضيتين لصدر كلّ قضيه مع ذيل الأخرى.

ولكن يمكن أن يُجاب عنه: بأنّ كلّ قضيه شرطيّه إذا وردت منفرداً كما لو قال

المولى: (إذا بليت فتوضاً)، فلا- إشكال في عدم وجود تعارض بين إطلاق الشرط - حيث أنّ ظهوره الإطلاقي كون الشرط هو المستقلّ في التأثير للجزاء، سواءً قارنه شيء أم لا، أو ورد بعده شرط أم لا - وبين إطلاق الجزاء، باعتبار أنّ المتعلّق هو الماهية الواحدة بطبيعتها، الموجب لصدق الامتثال بإيجادها بصرف الوجود.

وعليه، فإذا لاحظ المولى شرطاً آخر في قضيه ثانيه وقال: (إذا نمت فتوضاً)، فلا إشكال في أنّ إطلاق المصدر بنفسه الدالّ على الاستقلال في التأثير، لا يكون منافياً لإطلاق الشرط الأول من حيث نفسه، لإمكان ذلك في ذات الشرطين، لولا وجود المانع في المتعلّق، فحينئذٍ نقول: بأنّ الظهور المنعقد للذليل لا يكون إلّا بعد تماميه الكلام، مشروطاً بعدم قرينته لرفع اليد عن الإطلاق، بل التعبير برفع اليد عنه يعدّ حينئذٍ تعبيراً مسامحياً، لأنّ وقوع القضيه الثانيه بعد الشرطيه الأولى بنفسها يوجب أن لا ينعقد للمتعلّق والجزاء حينئذٍ إطلاقاً، حتّى يستلزم رفع اليد عنه، بل يكون هذا بنفسه دليلاً وقريناً على التصرف في المتعلّق من أول الأمر، لا بعد انعقاد الإطلاق، حتّى يقال لا مجال لتقديم وترجيح أحدهما على الآخر، فإطلاق الشرط في كلّ منهما لا يكون له ما يزاحمه أصلاً، كما أنّه لا مانع يمنع عن انعقاد إطلاق المتعلّق في القضيه الأولى، والمانع المفروض وجوده هو إطلاق المتعلّق في القضيه الشرطيه الثانيه، حيث أنّ نفس تأخر القضيه يمنع عن انعقاد الظهور في المتعلّق فيصرفه إلى كون المراد من الجزاء هو الفرد من الطبيعه لا نفس الطبيعه الواحده؛ لأنّ استحاله تعلق الإرادتين بالطبيعه الصرفه - التي كان المولى الحكيم عالماً بذلك - يوجب القطع بأنّه أراد من الجزاء في القضيتين الأفراد لا نفس الطبيعه المجرّده، بلا فرق في ذلك بين اتّحاد نوع

الشرطين أو اختلافهما في النوع لعدم التفاوت في استحاله المتعلق بين الصورتين.

وبالجملة: ثبت ممّا ذكرنا لزوم تقديم إطلاق الشرط على إطلاق الجزاء، ممّا يستلزم القول بعدم التداخل.

أقول: بقى هنا إشكال آخر على ذلك، تصدّى له العلامة البروجردى قدس سره في «نهاية الأصول» حيث قال ما ملخصه:

(وليس لك أن تقول إن متعلق الوجوب في أحدهما فرد من الموضوع وفي الآخر فرد آخر منه، فإن ذلك إنما يصح إذا كان كلّ من الخطابين ناظرًا إلى الآخر، بأن يقول المولى مثلاً: (إذا بليت فتوضاً وضوءاً غير ما يجب عليك بسبب النوم)، ثم يقول: (إذا نمت فتوضاً وضوءاً غير ما وجب عليك بحسب البول)، بحيث يكون الغيريّه مأخوذه في متعلق أحدهما أو كليهما.

والالتزام بذلك مشكّل، بداهه عدم كون واحد من الخطابين في الأسباب المتعدّده ناظرًا إلى الآخر^(١)، انتهى محلّ الحاجه من كلامه.

وفيه أولاً: لا- مانع عقلي وبرهاني على الالتزام بذلك، غايه الأمر أنّه لا- حاجه لجعل مثل هذا القيد في اللفظ، بل قد يفهم المقصود من نفس القضيّه الشرطيّه المتكرّره مع افتراض أنّ المولى عالم حكيم لا- يصدر منه المُحال، فنفس ذلك قرينه على القيديّه ولا يُعد فيه أصلاً.

وثانياً: أنّ هذا القيد ليس بقيد لفظي في كليهما أو أحدهما حتّى يعدّ بعيداً، بل القيديّه مستنبطه من إيقاع قضيّه شرطيّه عُقيب الأولى على طبيعه واحده وماهيّه فارده، فانتزاع ذلك من كلام المولى في مقامٍ والتي يُسمّى بالقرائن المقاميّه أو

المقاليه أمر متعارف وواقع بين المحاورات.

وأما جواب سيدنا الخميني عنه: (بإمكان أن نتصور قيماً آخر ولو لم يكن في الكلام بأن يُقال: إذا نمت فتوضاً من قبل النوم أو من قبل البول) وغير ذلك، ومعه لا يجوز رفع اليد عن الظاهر لأجل عدم معقولته تقييد الجزاء، بل إنما يرفع عنه اليد لو ثبت امتناع كآفة القيود، وهو بمكان من المنع، فلا يجوز الالتزام بالتداخل لأجل هذه الشبهه ورفع اليد عن ظاهر الدليل بما ذكره (١)، انتهى كلامه.

فلا يخلو عن مناقشه: لأن النزاع ليس فيما أخذ من القيد من خصوص لفظ الغيريه فيهما أو في أحدهما دون شيء آخر مثل ما ذكره بقوله: (من قبل النوم)، و(من قبل البول)، بل مقصوده استبعاد ناظره كل من الخطابين للآخر بأي لفظ كان، فالأولى في الجواب هو ما ذكرناه آنفاً.

وبالجملة: ثبت من جميع ما ذكرنا أنه على القول بإطلاق الشرط أو الجزاء، فإن الحق مع المشهور من عدم تداخل الأسباب، تقديماً لظاهر إطلاق الشرط على إطلاق الجزاء بما عرفت تفصيله.

ولكن نحن حيث التزمنا في البحث السابق بأن الشرطيه ظاهره عرفاً في الاستقلال والتعدد لا نقول بالتداخل، وهو مختار المحقق الخميني وصاحب «الكفايه» حيث قال في «حاشيته» (٢) بعد استعراضه في هامش «الكفايه» كلام من قال بعدم التداخل من الإطلاق:

(هذا واضح بناءً على ما يظهر من شيخنا العلامة من كون ظهور الإطلاق

١- تهذيب الأصول: ١ / ٣٤٩.

٢- الحاشيه: ٣١٨.

متعلقاً على عدم البيان مطلقاً ولو منفصلاً، وأمّا بناءً على ما اخترناه في غير مقام من أنّه إنّما يكون معلقاً على عدم البيان في مقام التخاطب مطلقاً، فالدوران حقيقةً بين الظهورين حيثُ إن كان إلاّ - أنّه لا دوران بينهما حكماً، لأنّ العرف لا يكاد يشكّ بعد الاطلاع على تعدّد القضيّه الشرطيّه أنّ قضيّه وجوب فردٍ غير ما وجب في الأخرى، كما إذا اتّصلت القضايا، وكانت في كلام واحد، فافهم). انتهى كلامه رفع مقامه.

ولانزومه الحكم بلزوم تعدّد الجزاء ما لم يدلّ الدليل على خلافه، لكن لا دوران أصلاً، حقيقة ولا حكماً كما عرفت، والنتيجه الحاصله في المسأله هي عدم التداخل بسبب ذلك الظهور، إلاّ أن يقيم دليلً على خلافه فهو أمرٌ آخر يؤخذ به قطعاً كما سيأتى في ما بعد عند البحث عن تداخل المسببات.

أقول: ومن ما ذكرنا ظهر حكم الموضوع الثاني من المقام الأول، وهو ما لو تكرر الشرط من جنس واحد، كما لو نام المكلف مكرراً، حيث ذهب المحقق الحلّي في «السرائر» - على ما هو المحكي عنه - من التفصيل، والحكم في مسأله تكرر الكفاره عند تكرر وطى الحائض بالتداخل، باعتبار أنّ العله هي الطبيعه فيتداخلان، هذا بخلاف ما لو وقع ما يوجب سجدة السهو من أجناس مختلفه من السهو، فيجب لكلّ سهو سجدة السهو، فتتكرر بتكرره، لاختلاف طبيعه كلّ واحدٍ منها، فنتيجته عدم التداخل.

وجه الظهور: ثبت أنّ ملاك التعدّد ليس كون المصدقين من الطبيعتين أو طبيعه واحده حتّى يُقال بما ادّعاه في المقام، بل الملاك هو ظهور العرف في استقلال كلّ سبب لمسبب من ناحيته، ولو كان السببان من طبيعه واحده، إلاّ أن

يكون معه، أو يقوم دليل منفصل يدلّ على أنّ السبب فيه هو طبيعه لا كلّ مصداق منها.

نعم، لولا هذا الظهور، وفرضنا الشكّ فيه من حيث كون السبب في كلّ واحدٍ هو طبيعه أو الفرد، كان مقتضى الأصل البراءة، لكونه شكّاً في التكليف الزائد والمرجع فيه البراءة، كما مرّ في المقدمات.

هذا تمام الكلام في المقام الأوّل وهو الأسباب بكلا قسميه.

البحث عن المسببات

البحث عن المسببات

وأما المقام الثاني، وهو المسببات: فإنّه بعد الفراغ عن الالتزام بعدم التداخل في الأسباب يصل الدور إلى البحث عن المسببات، والكلام فيها أيضاً يكون في موضعين: أحدهما في مرحله الثبوت، والآخر في الإثبات.

فأما الأوّل: المستفاد من كلام الشيخ الأعظم المنع من إمكان التداخل حيث قال في تقريراته المسمّى بمطرح الأنظار:

(وعلى الثاني نقول: قد قرّرنا في المقدمه السابقه أنّ متعلّق التكليف حينئذٍ هو الفرد المغاير للفرد الواجب بالسبب الأوّل، ولا يعقل تداخل فردين من ماهيته واحده، بل ولا يعقل ورود دليل على التداخل أيضاً على ذلك التقدير، إلّا أن يكون ناسخاً لحكم السبب. وأما تداخل الأغسال فبواسطه تداخل ماهياتها، كما كشف عنه روايه الحقوق، مثل تداخل الإكرام والضيافه فيما إذا قيل: (إذا جاء زيد فأكرم عالماً) و(إن سلّم عليك فأضف هاشمياً)، فعند وجود السببين يمكن الاكتفاء بإكرام العالم الهاشمي على وجه الضيافه، فيما لو قصد امتثالاً لأمرين في

التعديّات، وأين ذلك من تداخل الفردين؟! (١)، انتهى كلامه.

أقول: وما ذكره الشيخ قدس سره متين في مثل الأسباب والمسببات الواقعيّة، والعلل التكوينيّة، حيث لا يمكن القول بتداخل المسببات مع حفظ سببيّه كلّ سبب لإثبات فردٍ مغاير لفردٍ آخر.

وأما في الأسباب الشرعيّة، حيث تعدّ من الأمور الاعتباريّة التي اعتبرها الشارع في الأسباب والمسببات، فلا مانع أن يعتبر سببيّه حدوث كلّ واحد من الجنابه والحيض مثلاً لحدوث المسبّب بالأصله، ولكن يرد الحكم من ناحيه أخرى بكفايه غسل واحد عن الجنابه لكليهما إذا قصدتهما، وذلك ليس بمعنى رفع اليد عن سببيّه حدث الحيض، وإلا لزم القول بكفايه غسل واحد ولو لم يقصده ولو إجمالاً بل معناه اعتبار إمكان تحقّق مسبّب واحد لجميع الأسباب بالقصد، بأن يرفع أثر الحادث من الأسباب، والشاهد لذلك أنّه لو لم ينو بخصوصه، وجب عليه القيام بغسلٍ مستقلّ غير ما فعله.

قد يتوهم: في غسل الميت بكفايته عن جميع الأغسال الواجبه التي كانت على ذمّه الميت بأسبابٍ مختلفه، ولو لم يقصد الغاسل في حال الغسل رفع تلك الأحداث، فلازمه حينئذٍ رفع الشارع يده عن سببيّه تلك الأسباب فيه.

وفيه أولاً: إنّ الاحتياط فيه أيضاً لزوم تيه الغاسل عنها ولو إجمالاً في رفع كلّ حدث كان في ذمّه الميت.

وثانياً: بإمكان القول فيه بأنّ الشارع قد جعل نفس تيه غسل الميت كافيّه

عن نيه رفع جميع الأحداث، أى من نوى تغسيل الميت كان كمن نوى رفع جميع الأحداث التى كانت عليه.

أقول: ما ذكرناه من الجواب عن التوهم المذكور أحسن وأولى عن ما ذكره المحقق الخمينى قدس سره بقوله:

(وفيه: أن مراده من الفرد المغاير للفرد الواجب بالسبب الأول، إن كان هو الفرد الخارجى، كما هو الظاهر، فتداخل الفردين غير معقول بلا إشكال، لكن تعلق الحكم بالفرد الخارجى ممتنع، وإن كان المراد هو العنوان القابل للانطباق على الخارج وإنما سماه فرداً لكونه تحت العنوان العام، فعدم إمكان تداخل العنوانين من ماهيته واحده غير مسلم، بل القيود الواردة على الماهية مختلفه، إذ قد تكون متباينه كالإنسان الأبيض مع الأسود، وقد تكون عامين من وجه كالإنسان الأبيض والعالم، فلا يجب أن يكون بين العنوانين والقيدين تبايناً حتى يمتنع تصادقهما على واحد من الفرد الخارجى) (١)، انتهى ملخص كلامه.

وجه الضعف: أن الشيخ الأعظم قدس سره لا يقول بتعلق التكليف بالفرد الخارجى قطعاً، بل يقول إنه متعلق بالطبيعه لكن بلحاظ فردٍ منها، فإذا فرضنا سببته كل سبب لإثبات فرد من الطبيعه - سواء كانت من جنس واحد أو من جنسين - فلا يمكن القول بالتداخل، وهو أمر مقبول وصحيح، ولا إشكال فيه، لكن فى الأسباب والعلل الحقيقيه لا فى الاعتباريات كما عرفت.

وأما ما ذكره من العنوانين القابلان للانطباق على فرد واحد خارجى، فإنه

أمراً قد صرّح بصحّته لاحقاً كما في مثال العالم والهاشمي إذا انطبقت على فرد واحد جامع لكلا العنوانين، حيث يتداخل الإكرام والضيافة في رجلٍ واحد، فلا وجه لجعله مورداً للنقض عليه والجواب عنه.

وأما الثاني: وهو الكلام في مرحلة الإثبات .

والمراد منه قيام الدليل على التداخل، فالبحث عنه يندرج في أبواب الفقه، فكلّ مورد ورد فيه ذلك يصحّ فيه الالتزام بالتداخل، كما في مثل تكرار صدور الأحداث من الأصغر أو الأكبر إذا كان من جنس واحد في الثاني، مثل تكرّر الجنابه أو الحيض أو غير ذلك، وفي بعض الموارد لا يتكرّر السبب إلاّ تكرّر المسبّب معه، كما في عروض السهو في الصلاة زيادةً أو نقيصه ونظائره، وكلّ مورد شكّ فيه فلا بدّ من الحكم بالاشتغال والتكرّر في المسبّب، حتّى يقطع الفراغ عمّا يعلم شغل ذمّته به، كما عرفت تفصيله في المقدمات السابقة.

أقول: هذا كلّه فيما إذا تعدّد الشرط وأتحد الجزاء سنخاً، وكان قابلاً للتكرار والتعدّد بتعدّد شرطه وسببه، وقد عرفت الكلام فيه تفصيلاً من حيث التداخل وعدمه من ناحيه الأسباب والمسببات، وما هو الحقّ عندنا في كلّ واحدٍ منهما.

البحث عن تعدّد الشرط والجزاء

البحث عن تعدّد الشرط والجزاء

بقي أن نبحث عن قسم آخر من أقسام تعدّد الشرط، هو أن يتعدّد الجزاء معه، فهو أيضاً يتصوّر على صور متعدّده، لأنّه :

تارة: يكون تعدّد الجزاء بحسب العنوان متعدّداً كالإكرام والإطعام.

وأخرى: قد يكون تعدّده بحسب ما تعلق به موضوع الخطاب، كما لو وقع

الجزء - وهو الإكرام - فى كل واحد إلا أن أحدهما يكون للعالم والآخر للهاشمى، فإن الإكرام بحسب ذاته وحقيقته واحده.

وثالثه: ما يكون الجزء واحداً بحسب الصوره ومتعدداً بحسب الحقيقه.

ورابعه: ما لا يحرز شىء منها، بل يحتمل وحدته كما يحتمل تعدده حقيقه.

أقول: أمّا الكلام فى القسمين الأولين منها، فإنه يقع فيما إذا تصادق العنوانان فى موضوع واحد، فيأتى البحث عن أنه هل يجوز الاكتفاء بإتيان جزء واحد، أى هل يصح الاكتفاء بإكرام واحد إطعاماً مثلاً فى العالم الهاشمى، أم لابد من التعدد؟

والإشكال: المتصوّر قيامه فى المقام اثنان :

تارة: يكون من جهة لزوم التنافى بين مفهوم أحد الشرطين ومنطوق الآخر، فيما لو تحقّق أحد الشرطين وانتفى الآخر، وقد بيّنه المحقّق العراقى فى «نهاية الأفكار» بقوله:

(بعدما ذكرنا من العبارة فى وجه التنافى، حيث إنّ اقتضاء كلّ منهما بمفهومه، انتفاء سنخ الحكم بقولٍ مطلق، حتّى فى المجمع عند الانتفاء ولو مع تحقّق الآخر.

ولكنّه كما ترى، إذ مضافاً إلى عدم ابتناء المسألة فى المقام بالمفهوم، وجريانه فى شخص الحكم أيضاً، نمنع التنافى بينهما، إذ نقول بأنّ غايه ما يقتضيه قوله: (إن جاء زيد فأكرم عالماً) إنّما هو انتفاء سنخ وجوب الإكرام فى المجمع عند الانتفاء من حيث العالميه لا مطلقاً، ولو بلحاظ كونه هاشمياً، ولا منافاه بين أن يكون زيد مثلاً واجب الإكرام من حيث كونه هاشمياً، وبين كونه غير واجب

الإكرام من حيث كونه عالمياً(١)، انتهى كلامه .

أقول: ولا يخفى ما فى أصل الإشكال من المناقشه، فضلاً عن أن يحتاج إلى ما ذكره من الجواب، إذ لا يمكن تصوير الجمع بين العنوانين مع فرض انتفاء أحد الشرطين، لأنه من الواضح أن انتفاء أحد الشرطين ليس معناه إلا عدم تحقق مجيىء زيد مثلاً، مما يستلزم عدم وجوب إكرام للعالم، أو لا يكون شرطاً آخرأ فلا إطعام لهاشمى، فينتفى الجزء المربوط به، فلا يصدق حينئذ اجتماع الجزئين حتى نحتاج فى الجواب بالحيثيه فى الانتفاء كما ذكره فى جوابه الثانى، مع أن جواب الأول منه أيضاً كان مبنائياً كما مضى سابقاً فلا نعيد.

اللهمَّ إلا أن يريد من عنوان المجمع نفس كونه عالمياً هاشمياً، لا الجزء المترتب عليهما، فيصبح جوابه الثانى صحيحاً، ولكن لا يتنافى أيضاً أصلاً؛ لأن ما يجب بالشرط فى كل منهما غير مربوط بالآخر، إلا أنه نريد إثبات التداخل عند تحققهما، كما لا يخفى .

وأخرى: من جهة لزوم اجتماع المثليين، حيث إنه بعد تحكيم ظهور الشرطين فى اقتضاء كل منهما لترتب جزاء مستقل، ووجوب محدودٍ بحدٍ خاص، يتوجه عليه الإشكال :

أولاً: بأنه على فرض التداخل فى المجمع يلزم منه اجتماع الوجوبين فيه، وصيروره ذاك الإكرام الشخصى محكوماً بوجوبين مستقلين، وهو محال، لاستحاله اجتماع المثليين لأنه من اجتماع الضدين، حتى وإن قيل بتأكد الوجوب

فى المجمع فهو مقتضى لرفع اليد عن اقتضاء ظهور كل شرط فى الاستقلال كما هو المفروض.

وثانياً: موجب لاستعمال اللفظ فى غير معناه، لأن مقتضى ظاهر كل أمر فى كل قضيه دلالة على الوجوب المستقل.

وبما ذكرنا ثبت أنه لا مجال للفرار عن هذا المحذور.

قد يُقال: بأن جواز اجتماع المثليين هاهنا مبن على الاختلاف فى اجتماع الأمر والنهى، فمن التزم هناك بالجواز عليه القول بالجواز هنا، ومن امتنع هناك عليه الامتناع فى المقام .

فإنه نقول: الإنصاف عدم ابتناء الحكم فى هذه المسألة على الحكم فى تلك المسألة، بل يمكن القول بالامتناع هناك والجواز فى المقام، كما التزم المحقق العراقي بإمكان التفصيل وقال ما خلاصته:

(إن القول بالتأكيد لا يستلزم استعمال اللفظ فى غير معناه، لأن معنى وضع الأمر للوجوب، هو وضعها لإيجاد بعث ناش من الإرادة الحتمية، والأوامر التأكيدية كلها مستعملة كذلك، ضروره أن التأكيد إنما يؤتى به فى الأمور الهامة التى تقتضى أهميتها عدم الاكتفاء فيها بأمر واحد، كالبعث الناشئ من الإرادة الأكيدة، ولا معنى للتأكيد إلا ذلك، لا أن الثانى مستعمل فى عنوان التأكيد.. إلى آخره).

وفيه: أن ما ذكره من الجواب، وإن كان جواباً دالاً على عدم مجازية استعمال الأمر فى التأكيد، لكونه ناش من الإرادة الحتمية التأكيدية، إلا أنه لا يعنى فى المقام لمن أراد القول بالتأكيد، لأن الأوامر التأكيدية بنفسها مورد عنايه للمولى ولحافظه، حيث يتحقق له إرادته حتمية مؤكده لما أراده، فيتولد منه الأمر المؤكد

نحو الشىء بخصوصه، كما لو كثر الأمر بشىء، فقال: (صم يوماً) و(صم يوماً)، لو قلنا بكونه للتأكيد لا للتأسيس بوجوب صوم يومين.

هذا بخلاف ما نحن فيه، حيث إن الأمر أو الناذر فى النذر قد تعلّق حكمه بعنوان هو إكرام العالم لو براء ولده، وإكرام الهاشمى لو رجع الولد، فإذا حصل كلا المتعلّقين واجتمع كلا العنوانين خارجاً، فحملة على التأكيد يعدّ حملاً على خلاف ما قصده من ظاهر الأمرين، وكون الإرادة قد تعلّقت بكلّ واحدٍ من دون تأكّد فى مرحله الإرادة، فأخذ التأكيد من الأمر موجبٌ لاستعمال الأمر فى غير ما استعمله وأراده الناذر والمولى كما لا يخفى، فلا بدّ حينئذٍ من جواب آخر عن هذا الإشكال.

أقول: والذى يخطر بالبال - والله العالم بحقيقه الحال - هو أن يُقال:

لا ريب أنّ مقتضى ظهور الشرطيّه، هو الاستقلال فى الوجوب لكلّ واحدٍ منهما، إلاّ أنّه فى مقام الامتثال قد يكون متعلّق كلّ أمر شىء مباين عن الآخر، فلا إشكال حينئذٍ من لزوم تعدّد الامتثال والتكرار فيه، كما إذا أكرم عالماً غير هاشمى أو بالعكس، وأمّا إذا تعلّق كليهما بشىء واحد جامع للعنوانين، فحينئذٍ لا بدّ أن يُقال بأنّ فى مقام الامتثال ربما يكون موجباً لسقوط كلا الأمرين، وموجباً لامتثالهما بإتيان واحد يصحّ فيه كليهما، وهو كما فى المقام حيث إنّه إذا أكرم عالماً هاشمياً فقد امتثل كلا الأمرين، لأنّه يعدّ ممثلاً لقوله: (أكرم العالم) فامثل الأمر المربوط بشرط مجيىء زيد، كما هو الحال كذلك فيما لو ورد قوله: (أكرم هاشمياً) فامثل الأمر المربوط بشرط السلام عليه، وهكذا الحال فى النذرين بصفتين، وذلك فيما لو أوجب على نفسه إكرام العالم فى أحدهما والهاشمى فى

الآخر، فأكرم عالماً هاشمياً، فيصدق امتثال كليهما، فلا يبقى حينئذٍ مورداً لإكرام الآخر، كما لو أجزنا تعلق النذر بأمر واجب فأتى بتلك الواجب، أو تعلق النذر بأمر مندوب كصلاه الليل فأتى بها، فإنه مصداق للامتثال لكل واحدٍ منهما، مع أنّ مقتضى أمر كل واحدٍ يكون بنفسه مؤثراً مستقلاً ولا يكون مؤكداً للآخر، ولا يلزم اجتماع حكيمين متماثلين.

هذا فضلاً عن أنه قد ثبت في باب اجتماع الأمر والنهي بأننا لا نسلّم وجود التضادّ بين الأحكام لكونها أموراً اعتبارية، فضلاً عن الحكمين المتماثلين، حيث لا يكون اجتماعهما أسوأ حالاً من المتضادين، كما لا يخفى .

وبالجملة: ظهر ممّا ذكرنا صحّ قول المشهور بالتداخل في المسببات في مجمع العنوانين، كما نسبه إليهم المحقّق العراقي على ما في نهايته.

أقول: إذا عرفت ما ذكرنا من كفايه فرد واحد في الامتثال عن كلا الأمرين، فقد التزم المحقّق العراقي في «نهاية الأفكار» بأنّ الأمرين :

إن كانا توصلين سقطا بذلك، من دون أن يحتاج سقوطهما إلى قصد امتثال أمرهما.

وأما لو كانا تعبديين، فلا يسقطان إلاّ مع قصدهما في حال الامتثال، فلو امتثل أحدهما دون الآخر سقط ما قصد دون غيره.

ولكن نقول: ذلك صحيح لو قلنا في الأوامر التعبدية بلزوم قصد أمره كما عليه صاحب «الجواهر» وإلاّ على مختارنا يكون حكم التعبدين كالتوصلين.

ومن هنا ظهر على القول بلزوم القصد فيه، حكم ما لو كان أحدهما تعبدياً والآخر توصليّ، فإنّ قصد الأمر التعبدى سقط كلاهما؛ أحدهما بالقصد والآخر

لعدم احتياجه به. وأما لو لم يقصدهما معاً، أو قصد خصوص التوضيلى منهما، فلا يسقط إلا هو بخصوصه دون التعيىدى لعدم قصده.

الجزء الواحد صوراً والمتعدّد حقيقةً

البحث عن الجزء الواحد صوراً والمتعدّد حقيقةً

وأما الصورة الثالثة: هى ما لو كان الجزء بحسب الصورة واحداً، وفى الحقيقة متعدّداً كالأغسال لأسباب متعدّده، حيث يستفاد ممّا ورد فى الخبر المنقول عن زراره (١):

«إذا اغتسلت بعد طلوع الفجر أجزاءك غُسلت ذلك للجنابه والحجامه وعرفه والنحر والحلق والذبح والزياره، فإذا اجتمعت عليك حقوق الله، أجزاءها عنك غُسل واحد.

قال: ثم قال: وكذلك المرأه يجزئها غُسل واحد للجنابه وإحرامها وجمعتها وغسلها من حيضها وعيدها»، أنّ الغسل وإن كان بحسب الصورة واحداً ولكن بحسب الحقيقة متعدّده، فإنّ الواحد يجرى عن الجميع، لأنّه عليه السلام عبّر باجتماع الحقوق فى الأحداث.

قال المحقق العراقى فى نهايه الأفكار: (إنّ قضيه إطلاقه، هو الاكتفاء بالواحد عن المتعدّد، ولو مع عدم قصد البقيه، وهو ينافى لزوم قصد الجميع فى سقوط أمرها.

فأجاب: عنه فى خصوص غسل الجنابه بحرمتها، من إمكان أن يكون هو

الحدث الأكبر من أكبر الأحداث، فتندك فيه غيره منها كاندكاك السواد الضعيف في الشديد، فبعد الإتيان به لا يبقى موضوع لسائر الأحداث حتى يمتل أمرها، لا أن يكون غسل الجنابه امثالاً لأوامر غير الجنابه أيضاً، وهذا بخلاف غير غسل الجنابه، فإنه لا- يكفي عن غسل الجنابه لكونه أصغر منه، كما يشهد لذلك صحيح سماعة بن مهران، عن أبي عبد الله وأبي الحسن عليهما السلام، قالوا: «في الرجل يجامع المرأة فتحيض قبل أن تغتسل من الجنابه؟ قال: غسل الجنابه عليها واجب»^(١).

حيث يدل على عدم كفايه غسل الحيض عن الجنابه، ولزوم الإتيان بها أيضاً، فلا يرد عليه الإشكال بأنه كيف يسقط سائر الأوامر من دون قصد عنوانها في الامتثال^(٢)، انتهى ملخص كلامه.

ولكن الإنصاف أن يقال: إن هذا الجواب صحيح في ما إذا كانت الجنابه أكبر الأحداث بحسب لسان الأخبار والشارع، مع أنه يظهر خلافه من بعض النصوص، وهو كما في حديث سعيد بن يسار، قال:

«قلت لأبي عبد الله عليه السلام: المرأة ترى الدم وهي جنب، أتغتسل عن الجنابه، أو غسل الجنابه والحيض واحد؟

فقال: قد أتاهما ما هو أعظم من ذلك»^(٣).

وقد فسروه بالحيض وأن دم الحيض أعظم من الجنابه كما في «عنايه الأصول»^(٤).

١- الوسائل: الباب ٤٣ من أبواب الجنابه، الحديث ٨.

٢- نهايه الأفكار: ١ / ٤٩٢.

٣- الوسائل: الباب ٢٢ من أبواب الحيض، الحديث ٢.

٤- عنايه الأصول: ج ٢ / ١٩٣.

فمع ملاحظه دلالة هذا الحديث، فكيف يكتفى بغسل الجنابه عن سائر الأغسال دون غيره؟

فالأولى أن يُقال: إنَّ في حديثه الجنابه خصوصيّه موجه لكفايه غسلها من الوضوء، وهكذا من سائر الأغسال لا بملاك أعظميه حديثه الجنابه .

وكيف كان، لو لم يدلّ الدليل على الكفايه، لقلنا بلزوم التعدّد في الأحداث، فإذا ورد دليل على الكفايه استكشف منه إمّا تداخل أسبابه عن جهه عدم سببيه كلّ حدث استقلالاً بل السبب في الواقع هو حدوث صرف وجود الحدث، فيكون ناقضاً، أو يكون المسبّب على نحو يُغنى وجوده جميع الأسباب مع تعدّدها، نظير الامتثال في مجمع العنوانين، حيث كان قابلاً لصدق امتثال الجميع، والله العالم.

الشك في وحده الجزاء وتعدّده

البحث عن الشك في وحده الجزاء وتعدّده

وأما الصورة الرابعه: وهى ما لو لم يحرز تعدّد حقيقه الجزاء ووحدته.

قال المحقّق العراقي في «نهايه الأفكار» ما ملخصه: يمكن تمثيله بالكفّاره للإفطار والظهار بأن مقتضى القواعد هل هو الحمل على التعدّد، كى يندرج فى موضوع البحث المتقدّم عند التصادق، ويقال فيه بالتداخل، أو على الوحده فلا يتداخل؟

قال: (أظهرهما الثانى لأنّ الطريق إلى تحصيل الاختلاف بينهما: إمّا أن يكون ذاتياً كالظهيّه والعصريّه، أو من جهه الإضافه إلى الشروط، ولا طريق لنا إلى تحصيل الاختلاف ذاتاً بين الكفّارتين .

وأما الجبهه الثانيه، فلأنّ الشروط حيثه تعليليه لإثبات الوجوب على الذات، فالحكم فى قوله: (إن جاءك زيد فأكرمه) متعلق بذات زيد بواسطه المجبىء، بخلاف (أكرم زيداً الجائى) حيث يكون بحيثيه تقييديه، فالقيد دخيل فى موضوع الحكم، وحيث كان المقام من قبيل القسم الأوّل بقوله: (إن ظاهرت فكفر)، وإن أفطرت فكفر، فكان الظهار والإفطار من حيثيه التعليليه، فلا مجال لأخذ الإضافات فى طرف الموضوع وهو الكفار، فلا بدّ حينئذٍ من القول بعدم التداخل ولزوم الإتيان بالجزاء متعدداً على حسب تعدد الشرط^(١)، انتهى كلامه.

أقول: ولا يخفى ما فى كلامه من الإشكال، فإنّه لو سلّم كونه من قبيل تعدد الحقيقه بأن كانت حقيقه كفاره الظهار مغايره لحقيقه الإفطار، لكن هذا لا يوجب عدّه من قبيل متعدّد العنوانين بالتداخل فى فرد واحد من الكفار كالمجمع للعنوانين سابقاً فى إكرام العالم الهاشمى؛ لأنّ الوحده فى متعدّد العنوانين قد حصل فى متعلق حكم الإكرام لا فى نفس الإكرام بنفسه ووجوبه، حتّى يصير مؤكّداً كما عرفت توضيحه، هذا بخلاف المقام فإنّ القول بالتداخل هنا، معناه رفع اليد عن سبب السبب الثانى المتعقب للأوّل ولذلك كان الأوّل فيه أيضاً عدم التداخل، عملاً بمقتضى ظهور الشرطيّه فى السبب المستقلّ، هذا بخلاف مجمع العنوانين حيث قد عرفت إمكان القول بالتداخل والوحده فيه من حيث صدق الامتثال لكليهما، من خلال القيام بأداء أحدهما، حيث أنّه مع وجوده لا يبقى موضوع لامتثال لأمرٍ آخر كما أوضحناه فلا نكرّر.

فإن قيل: قد يتوهم كون التفاوت بين الصورتين هو لزوم قصد الانتساب إلى سببه في حال الامتثال، بأن يعين سبب الكفار من الظهار والإفطار، فيصح القول بتعدد الحقيقه، بخلاف صوره الوحده حيث يصح الإتيان متعدداً ولو لم يعين انتسابها إلى سببه المخصوص، إذا لم تكن نفس الكفار متعينه بنفسها؛ فضيئه لدخاله إضافات الشروط في الجزاء.

قلنا: الإنصاف عدم لزوم ذلك في صحه الجزاء، لأن ما تعلق بدمته ليس إلا الكفار متعدده، وأما احتمال وجوب الاستناد إلى سببها، ودخالته في صحتها فغير معلوم، فمع الشك تجرى البراءه فيه، لكونه تكليفاً زائداً، والأصل عدمه.

الرابع من الأمور: يدور البحث في هذا الأمر عن لزوم متابعه المفهوم للمنطوق، ولا نقاش في موردين:

(١) هو أنه لا بد في المفهوم من متابعته للمنطوق من حيث الموضوع والمحمول، والقيود والخصوصيات المأخوذه فيهما، وفي المعلق عليه والجزاء، فمفهوم قضيه: (إن جاءك زيد يوم الجمعة راكباً وقت الزوال فأكرمه) هو: (إن لم يجئك زيد يوم الجمعة راكباً وقت الزوال فلا يجب إكرامه)، وهو واضح لا إشكال فيه .

(٢) كما لا إشكال في القيد المجموعى إذا أخذ في المنطوق، مثل قول القائل: (إن جئتك زيد أكرم مجموع العلماء)، وقد تسالم كل من قال بالمفهوم أن مفهومه أنه (إن لم يجئك زيداً فلا يجب إكرام مجموعهم)، وهو لا ينافى وجوب إكرام بعضهم.

(٣) وإنما الإشكال والكلام وقع في العام الاستغراقى بالوضع كلفظ (الكل)

والجمع المحلّى باللأم، أو بالإطلاق كالنكره الواقعه فى سياق النفى - لو لم نقل إنّ عمومه أيضاً وضعى، كما صرح بكونه إطلاقياً المحقق النائنى فى فوائده بأنه: (إذا قيل: (أكرم كلّ عالم)، أو (أكرم العلماء) أو (إذا بلغ الماء قدر كراً لا ينجسه شىء)، هل يكون مفهومه الإيجاب الجزئى، ليكون لازمه عدم وجوب إكرام الكلّ، وسبب عدم تنجيس كلّ شىء، فلا ينافى ذلك وجوب إكرام بعض العلماء، وتنجيس بعض النجاسات بغير ماء الكرّ، وإليه ذهب المحقق الشيخ محمّد تقى الإصفهانى قدس سره صاحب «الحاشيه»، وخالفه المحقق النائنى والعراقى والبجنوردى - .

أو أنّ المفهوم هو الإيجاب الكلّى، ليكون لازمه عدم وجوب إكرام شىء من العالم أى فرد فرد منه، وتنجيس الماء بكلّ من النجاسات، قضيه للإيجاب الكلّى؟

وقد التزم به الشيخ الأعمش فى تقريراته، كما التزم به الأعلام الذين ذكرناهم آنفاً، عدا صاحب الحاشيه، وتبعه فيه العلامة البروجردى والمحقق الخمينى والشيخ الحائرى فى «الدرر» والسيد الخوئى، فلا بأس أن نتعرض لكلماتهم وبيان وجه الاختلاف بين الطائفتين، فيدور البحث عن أنّ الجزء المعلق على الشرط إذا كان له معنى عامّاً، فهل التعليق على الشرط:

يكون لخصوص العموم المذكور فى القضيه الذى أخذ عنواناً للأفراد، حتّى يكون مفهوم القضيه فى السالبه الكلّيه هو الموجه الجزئيه .

أو أنّ التعليق فى الحقيقه مختصّ بالأفراد، غايه الأمر حيث لا يمكن تعليق الشرط على كلّ فرد فرد خارجاً، فلذلك استعمل المتكلم لفظاً حاكياً ومرآة لتلك الأفراد، ففى كون متعلق التعليق فى المنطوق والمفهوم هو الأفراد خارجاً ما أخذ

عنواناً في اللفظ، فيكون المفهوم على هذا التقدير هو الإيجاب الكلي في القضية السالبة الكليه.

أو يجب التفصيل :

بين ما إذا كان المأخوذ في طرف الجزاء من العموم ما كان من قبيل لفظ (الكلي) وما شاكلة بالوضع، ليتمكن القول بالوجه الأول حتى يكون المفهوم في القضية السالبة الكليه هو الموجه الجزئيه، كما يمكن القول بالوجه الثاني، حتى يكون المفهوم فيها هو الموجه الكليه.

وبين ما كان المأخوذ في طرف الجزاء من العموم، هو المستفاد من هيئه الجمع المعرف باللام ونحوها، أو مستفاداً من مثل وقوع النكره في سياق النفي، حتى يكون الإطلاق حينئذ بمقدمات الحكمه وبالإطلاق، فيكون المفهوم حينئذ هو الموجه الكليه، لأن العموم المستفاد من الأول عامٌ بمعنى الاسمي والاستقلالي، ولذلك يجوز فيه كل واحد من القسمين، فتعينه منوط بوجود قرينه خارجيه، وهذا بخلاف العموم المستفاد من الإطلاق، فليس الحكم فيه إلا للحكم العام لا بعموم الحكم، فيكون المفهوم منحصرأ في الموجه الكليه.

هذا على ما نسبه سيدنا الخوئي إلى شيخه النائيني، برغم خلو «فوائد الأصول» عن التعرض لهذا التفصيل، بل قال الخوانساري في تقريراته: (إن مقتضى القواعد المنطقيه، هو كون مفهوم قضيه السالبة الكليه هو الموجه الجزئيه، إلا أن المباني الفقهييه مبتنيه على مقتضى ظواهر الأدله بحسب متفاهم العرف، فربما كان مقتضى ذلك أمراً مخالفاً للقواعد والبراهين المنطقيه، كما في المقام، حيث إن النكره في سياق النفي يفيد العموم نظير لفظ (الشيء) في (لم يتجسه

شئ) شئ هذا النكره فى مرحله الإثبات الذى كان هو المفهوم، ثم يضم إلى ذلك أن الأحكام مترتبة على أنواع النجاسات الخارجيه، إذ هى التى تكون منشأ للأثر، فلانزمه كون التنجيس فى طرف المفهوم وعدمه فى المنطوق مربوطاً بنفس الأعيان، فيكون المراد هو أن الكثر لا- ينجسه البول والدم والغائط، ففى طرف المفهوم يستفاد أن غير الكثر ينجسه كل من الدم والبول والغائط، فتكون النتيجة أن المفهوم هو الموجه الكليه لا الجزئيه كما لا يخفى)، انتهى محصل كلامه.

والأولى أن يقال: بأن مفهوم كل قضيه عبارته عن رفع تلك القضيه، فإن كانت القضيه موجهه فمفهومها عبارة عن سلب تلك القضيه، وإن كانت سالبه فمفهومها سلب ذلك السلب، بلا فرق فى ذلك بين أن يكون متعلق الحكم هو عموم الحكم المستفاد من الوضع كلفظ (الكل) وما شاكله، والجمع المعرف باللام إن كان وضعياً، أو العموم المستفاد من الإطلاق كالنكره الواقعه فى سياق النفي المفهمه للعموم بواسطه مقدمات الحكمه.

فعلى هذا، فكما أن مفهوم قضيه: (إن جاءك زيد فأكرم كل عالم) هو (إن لم يجئك فلا يجب إكرام كل عالم)، هكذا يكون مفهوم قضيه: (إذا بلغ الماء قدر كثر لم ينجسه شئ)؛ هو (إذا لم يبلغ كراً فليس لم ينجسه شئ)، فلانزم هذا السلب السلب شيان؛ تارة: بأن ينجسه كل شئ، وأخرى: ينجسه شئ بصوره الإيجاب الجزئى، فهما ليسا بالمفهوم الأصلى للقضيه، بل كانا لازمين للمفهوم، لأن عدم (لم ينجسه شئ) يساعد مع اللآزمين، وهما عدم وجوب إكرام أحد من العلماء حيث يصدق عليه أيضاً أنه لم يكرم كلهم، وعدم وجوب إكرام بعضهم، فيسمى هنا بالسالبه الكليه والسالبه الجزئيه.

وبالتالى، فإنّ إطلاق المفهوم لخصوص الإيجاب الجزئى فى مفهوم قضيه السالبه الكليه - كما أطلقه صاحب الحاشيه عليه قدس سره - أو إطلاقه لخصوص الإيجاب الكلى - كما عليه الشيخ الأنصارى على ما ذكره فى كتاب «الطهاره»^(١) عند بحثه عن الماء المحقون وما فى تقريراته أيضاً - .

لا يخلو عن مسامحه، لما قد عرفت بأنهما ليسا بمفهوم، بل كانا لازمين له.

أقول: ولكنّ الإنصاف - بعد الغمض عمياً ذكرنا، والرجوع إلى ما هو المتبادر عند العرف والشايع عندهم - أنّ مفهوم قضيه السالبه الكليه هو الموجه الجزئيه، كما عليه صاحب «الحاشيه»، لأنّ حقيقه الأحكام وإن كانت متعلقه فى الواقع بالموضوعات الخارجيه، لأنها هى الموجه للأثر دون العناوين المتخذة فى الدليل، إلا أنّ المستفاد من الاستظهار ومقام الإثبات والدلاله حجيه ما هو مأخوذ فى لسان الدليل من العناوين المشيره إلى الأفراد، ولذا يعدّ الملاك فى الاستظهار - منطوقاً ومفهوماً - هو المذكور فى لسان الدليل، ولذلك قلنا بأنّ النكره فى سياق النفي يفيد العموم، ومن الواضح أنّه ثابت فى مقام اللفظ دون الخارج والمعنون أى الأفراد، وإلا لا عموم لتلك الأفراد بخصوصها، وهكذا يكون فى طرف المفهوم.

فالحقّ مع صاحب «الحاشيه»، بعد التنزيل عمّاً قلنا، بلا فرق بين أقسام العموم، كما لا فرق فى ذلك بين المنطق والفقّه فى المقام .

وبالجمله: ظهر ممّا ذكرنا أنّ كلام الشيخ قدس سره ممنوع إنّما بحسب الاستظهار العرفى من القضايا، كما عرفت، لا لما ذكر من الإشكال والنقض على كلامه بمثل قولهم: (إذا كنت مع الأمير فلا تخف أحداً)، حيث أنّه لو كان المفهوم هو الإيجاب

الكلى - كما ذكره الشيخ - كانت النتيجة الحاصله من المثال أنه (إذا لم تكن مع الأمير فعليك الخوف من كل أحد)، مع أنه باطل جداً؛ لأنه :

أولاً: قد عرفت ليس ذلك بمفهوم، بل هو اللازم للمفهوم كما أوضحناه.

وثانياً: سلّمنا أنه مفهوم - كما صرّح به الشيخ - لكنّه ليس المراد منه الخوف من كل أحد، بل على نحو الإضافه أى ما من شأنه أن يخاف منه لا- كل أحد ليس كذلك، وإلا جرى هذا الإشكال فى جميع المفاهيم، حتّى فى (ينجسه كل شىء) مثلاً، ومن الواضح أنّ الشىء الطاهر لا يكون منجساً، ولا يكون مورداً للتوهم، لأنّ المقصود ما هو كان كذلك بحسب مقتضاه لولا المانع، كما لا يخفى، والله العالم.

هذا تمام الكلام فى مفهوم الشرط، والحمد لله أولاً وآخراً.

فصل فى مفهوم الوصف

فصل

فى مفهوم الوصف

أقول: يدور البحث فى هذا الفصل عن أنّ الجملة الوصفية هل لها مفهوم، بمعنى أنّ نسخ الحكم ينتفى عند انتفاء الوصف، أم ليس فيها هذه القابلية فلا- يوجب الانتفاء عند الانتفاء، بل ساكت عنه، ولا بدّ لإثبات الحكم فيه من قيام دليل آخر يدلّ على الثبوت؟ فيه خلاف.

أمّا صاحب «الفصول» فقد أثبت له لجماعه ونسب ذلك إلى شيخ الطائفة، بل قد حُكى عن الشهيد الأوّل الميل إليه، ولكن المشهور، بل عن جميع المتأخرين والمحققين والمعاصرين، هو الالتزام بعدمه كما هو الأقوى عندنا أيضاً، فقبل البحث عنه لا بدّ من تقديم أمور:

الأمر الأوّل: الظاهر أنّ البحث عن مفهوم الوصف لا يكون منحصراً فى الوصف الاشتقاقى فقط كاسم الفاعل والمفعول وصيغته المبالغه، بل يجرى حتّى فيما كان بحكم الوصف، أى ما يؤدّى معناه من المصدر ب- (ذى)، ومبدأ المشتقّ مثل (علم) و(عدل) أو حتّى ما كان من قبيل الأسمى الجامده الجارية على الذوات بلحاظ اتّصافها بعرض، كالسواد والبياض، أو الزوجية والملكيه ونظائرها، لوحده الملاك من حيث البحث فى جميع ذلك مع الوصف المشهور المتعارف، كما لا يخفى.

الأمر الثانى: فى أنّ محلّ النزاع فى مفهوم الوصف هل يختصّ بخصوص

وصفٍ كان موصوفه مذكوراً ومعمداً عليه - كما التزم به المحقق النائيني والمحقق الحائري ظاهراً، والسيد الخوئي في «المحاضرات» - أم أنّ مورد النزاع هو الأعمّ؟

صرّح بالأوّل المحقق الخميني في تهذيبه باعتبار عدم التعرّض للأعمّ في كلمات الأعلام، ويستفاد الثاني من كلام صاحب «الكفايه» و«نهايه الأفكار» وآخرين كصاحب «عنايه الأصول».

أقول: الأقوى عندنا ما ذكره المحقق النائيني من أنّ النزاع في الحقيقة لا بدّ أن ينحصر فيما يعتمد على الموصوف، لما قد عرفت في المفهوم بأنّه لا بدّ أن يكون الموضوع والموصوف موجودين في حال وجود الوصف وعدمه، حتّى يصحّ البحث حينئذٍ عن أنّ الانتفاء في الوصف دون الموصوف هل يوجب انتفاء سنخ الحكم عنه أم لا- يوجهه؟ وعليه فالقضيّه التي لم يذكر فيها الموصوف أصلاً، بل قد تعلّق الحكم أوّلاً- على الوصف مثل (أكرم العالم)، فلا- معنى للبحث فيه عن أنّ انتفاء الوصف هل يوجب انتفاء سنخ الحكم أم لا؛ لأنّ الحكم يبقى ببقاء موضوعه ومع عدمه فهو زائل لا- محاله فلا- مجال للبحث عن انتفاءه وعدمه.

اللّهّمّ إلاّ أن يرجع إليه في التقدير بالمسامحه، بأن يُقال: إنّ (العالم) مشتقّ من الرجل المتّصف بالعلم، فالذات مأخوذه في الواقع، وهو يكفي في صحّحه أخذ المفهوم .

لكنّه مشكل ولا يخلو عن تسامح، فإذاً يكون حال هذا القسم من الوصف، مثل حال الحكم المعلق على اللقب شخصياً كان أو كلياً، فيكون قول القائل: (أكرم زيداً) أو (أكرم إنساناً) مثل قوله: (أكرم العالم) من حيث البحث في أنّ الانتفاء

يوجب انتفاء الحكم عن الفرد الآخر أم لا، لا- مثل قول القائل: (أكرم الرجل العالم) حيث يبحث فيه بأن الرجل غير العالم المذكور في الكلام من حيث الإطلاق هل يجب إكرامه أم لا، وسوف يأتي في الأمر الثالث البحث عما إذا كان الوصف مساوياً أو أعم من الموصوف فيكون من مفهوم اللقب.

قال المحقق الخميني قدس سره: - بعد تصريحه بالتعميم - (إنّ المثبت ربما يتمسك بفهم أبي عبيده في قوله: (مطل الغنيّ ظلم)، و(لئى الواجد يحلّ عقوبته)، وترى أنّ النافي لم يردّه بأنّه خارج عن محطّ البحث لأنّ الوصف لم يعتمد على موصوفه، بل ردّه بوجهٍ آخر، على أنّ الأدلّه المذكوره من الوضع والصون عن اللغوّه جاريه في كلا المقامين)، انتهى كلامه.

ولكن يمكن أن يُجاب عنه: بأنّ فهم أبي عبيده من ذلك إثبات المفهوم وعدم ردّه النافي لذلك، لا يكون دليلاً على صحّه مورد النزاع، لإمكان أن يكون فهم المفهوم فيه بواسطة قرينه خاصّه من تناسب الحكم مع الموضوع، أو من جهه مفهوم اللقب - إن قلنا بأنّه ملحق به - أو من جهه غايه الأمر الذى قد يكون بمنزله مفهوم الوصف تنزيلاً ومسامحه، كما قلنا بإمكان إلحاقه به من جهه فرض تقدير الموصوف من باب أنّ المقدّر هو المذكور، وأمثال ذلك.

هذا فضلاً عن أنّ عدم توجّه النافي لردّه بكونه خارجاً عن محلّ النزاع لا يوجب كونه محطّاً للنزاع والبحث.

الأمر الثالث: لا بدّ من معرفه أنّ النزاع فى مفهوم الوصف مندرج فى أى قسم من أقسامه، لأنّ الوصف :

تارة: يكون مساوياً للموصوف، مثل: (جننى يانسانٍ ضاحك).

وأخرى: يكون أعمّ منه، مثل: (جئني بإنسان حسّاس).

ففي مثل هذين لا مجال لجريان النزاع فيهما، لأنه يلزم نفي الحكم عن غير موضوعه، كالحَيوان غير الضاحك، أو الجماد غير الحساس، فهو يكون من قبيل مفهوم اللقب وهو كلمة الإنسان .

وثالثه: أن يكون الوصف أخصّ من الموصوف، مثل قوله: (جئني بحيوان ناطق).

أقول: لا إشكال في جريان النزاع فيه، إذا فرض كون النسبه هي الأعمّ والأخصّ المطلق، مثل قول القائل: (جئني بإنسان زنجي)، فإنه يصحّ أن يُقال بأنّ عدم الزنجي هل يستلزم انتفاء الوجوب للإنسان غير الزنجي أم لا، إذ الموضوع وهو الإنسان كان باقياً مع انتفاء الوصف، كما لا يخفى.

وأما إذا كانت النسبه بينهما عامين من وجه كالمثال المعروف: (في الغنم السائمه زكاه)، فهو يتصوّر على أنحاء ثلاثه:

تارة: يفرض مادّه الافتراق في جانب الموصوف (الغنم غير السائمه) أي ليس في الغنم المعلومه زكاه، فعلى القول بالمفهوم لا إشكال في جريان النزاع فيه، لبقاء الموضوع وهو الغنم عند انتفاء وصف السائمه .

وأخرى: ما تكون مادّه الافتراق في جانب الوصف، أي في السائمه من غير الغنم كالإبل السائمه، فلا إشكال في عدم جريان النزاع فيه، لعدم بقاء الموضوع حينئذٍ، لأنّ هذه الجملة لو دلّت على عدم الزكاه في الإبل المعلوفه كان بلحاظ مفهوم اللقب لا الوصف وهو كلمة الغنم.

وثالثه: ما تكون مادّه الافتراق من الوصف والموصوف جميعاً، كالإبل

المعلوفه، فهو أيضاً خارجٌ عن مورد النزاع قطعاً.

وعليه، فما يظهر من بعض الشافعيّين من الحكم بجريان النزاع فيه، حيث استدللّ على عدم وجوب الزكاه في الإبل المعلوفه بقوله صلى الله عليه وآله: (في الغنم السائمه زكاه)، كان من جهه مفهوم اللقب لا- الوصف، لما سبق ذكره أنه يعتبر في مفهوم الوصف بقاء الموصوف والموضوع.

نعم، قد يظهر من صاحب «التقريرات» تصحيح ذلك فيما إذا كان الوصف هو العله للحكم، حيث يوجب انتفاء الوصف انتفاء الحكم من الإبل المعلوفه أيضاً، لأنّ للسوم دخل في وجوب الزكاه، ولذلك أورد صاحب «الكفايه» على «التقريرات» بأنّه حينئذٍ لا يكون منحصرأ في ذلك المورد من كون الوصف هو الأخصّ بل يجرى في المساوى والأعم أيضاً.

ولكن لا بدّ أن يُقال: بأنّ الشيخ قدس سره لم يقصد تصحيح ذلك في العليه المنحصره بواسطه مفهوم الوصف حتّى يعترض عليه، بل الشيخ رحمه الله معترف بأنّ المستفاد حينئذٍ كان من جهه خارجيه غير مرتبطه بمفهوم الوصف، فلا فرق حينئذٍ بين أقسام الوصف قطعاً، وهو واضح.

أقول: فظهر من جميع ما ذكرنا، أنّ مورد النزاع يكون في قسمين من تلك الأقسام، وهما: الوصف الأخصّ المطلق، والوصف العام من وجه، في صورته مادّه افتراق الموصوف.

والتحقيق: إذا عرفت هذه الأمور الثلاثه، فإنّ الحقّ مع المشهور، من عدم دلالة القضيّه الوصفيّه للمفهوم خلافاً للشرطيّه، وإن لوحظ وجود المفهوم من الوصف في بعض الموارد فإنّما هو ثابت لجهه خارجيه غير مربوطه بالوصف، كما

عرفت فى الأمر الثالث، ولعلّ الوجه فى ذلك هو أنّ القيد فى القضية إن رجع إلى الحكم، فهو يوجب المفهوم، يعنى يصبح الحكم مقيداً بقيدٍ خاصّ، كما كان كذلك فى القضايا الشرطية، حيث أنّ الحكم مقيد بوجود الشرط، فلذلك قلنا بالمفهوم فيها.

وأما إن رجع القيد إلى الموضوع، أو إلى المتعلّق، فلا يدلّ على المفهوم كما فى القضية الوصفية، لأنّ الوصف يعدّ قيداً للموضوع لا للحكم، فلا وجه للقول بوجود المفهوم فيه، ولذلك قيل إنّ إثبات الشىء لا يوجب نفى ما عداه، إذ من الواضح أنّ تعلّق الحكم بموضوع مقيد بقيد خاصّ لا- يوجب نفى الحكم عن غير هذا المقيد، لا- بالوضع ولا بالملازمه والإطلاق، بل لا يوجب الانصراف أيضاً، إذ يمكن أن يكون وجه ذكر القيد :

تارة: بملا-كٍ وعلّه أخرى غير إفهام العلية فى ترتّب الحكم، حتّى يستفاد منه المفهوم، مثل أن يكون التوصيف لشده الاهتمام لذكر مورد الوصف، كما فى قول الحسين عليه السلام: (إياك وظلم اليتيم)، أو قوله: (إياك وظلم من لا ناصر له ولا معين).

وأخرى: قد يكون لدفع توهم عدم شمول الحكم لمورد الوصف، كما فى قوله تعالى: «وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ» (١).

أو كان السامع محتاجاً إلى ذكره دون غيره، كما إذا قيل لمن عنده ماء البئر فقط بأنه طاهر مطهر.

فمع وجود هذه الجهاد والفوائد وغيرها يظهر أنّ عدم المفهوم لا يستلزم لغويّه ذكر القيد، كما استدللّ به المثبتون.

وأيضاً: لا- وجه للتمسك بذلك بالانصراف إلى العلية، لأنّ منشأه وإما الكثرة والغلبه فيه، أو لأنّ استعماله في العلية أكمل، وقد عرفت الجواب عن كليهما عند البحث عن مفهوم الشرط الذى كان الانصراف فيه أشدّ وجوداً من مفهوم الوصف.

كما لا وجه للتمسك بما أشار إليه صاحب «الحاشية»: (من أنّ الأصل فى القيد أن يكون احترازياً).

لما قد عرفت من وجود فوائد أخرى غير الاحتراز، مع أنّه لو سلّمنا ذلك، كان فى الحدود والتعاريف المبتية على الاطراد والانعكاس دون غيرها.

وأيضاً: لا- وجه للتمسك بذلك، بأنّ التوصيف حيث كان دالاً للعلية، استوجب تخصيص عموم العام أو حمل المطلق على المقيد، لأنّ وجود القيد فى المقيد معناه نفي الحكم عن غير مورد القيد، فينافى مع إطلاق المطلق ولذلك يقدم عليه.

لأنّ وجه التقديم ليس إلا لأظهره دلالة كلّ خاصّ على مفاده، لا بواسطة المفهوم.

توضيح ذلك: إنّ دلالة كلّ لفظ على معناه، حيث إنّ مبنى على الظهورات العرفية، فلذلك كان ظهور دلالة المطلق على إطلاقه، والعام على عمومه كان لكثرة متعلقه، هذا بخلاف الخاصّ والمقيد، حيث يكون دلالتهما على متعلقهما بالأظهرية، ولذلك يقدم الخاصّ والمقيد على المطلق والعام، وذلك من جهة الدلالة المنطوقية لا- من باب تقديم المفهوم على المنطوق، وإلا- لكان الأولى تقديم المنطوق على المفهوم، أى تقديم المطلق والعام حيث كان منطوقياً، على الخاصّ والمقيد حيث يدلان بالمفهوم.

وبالجملة: ثبت من جميع ما ذكرنا أنّ التوصيف لا يدلّ انتفائه عند انتفاء سنخ الحكم عن غيره، سواء كان الوصف وارداً مورد الغالب كما في قوله تعالى: «وَرَبَّائِكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ»، حيث أنّه يحرم نكاح مطلق الربيبه، سواء كانت في الحِجْر أم لا، وإن ادّعى احتمال وجود القرينه في أمثال ذلك على عدم المفهوم.

أو لم يكن كذلك، من سائر الأوصاف والقيود الواردة لغرض تضيق دائره الموضوع، من دون نظر إلى نفى الحكم لغير مورده، إلا أن يكون العليّه مستفاداً من طريق آخر بقرينه حالتيه أو مقالتيه، فلا إشكال حينئذٍ في دلالتة على المفهوم.

فعلى ما ذكرنا، لا تنافي بين دليلي (في الغنم السائمه زكاه)، وما إذا ورد في دليلٍ: (في الغنم المعلوفه زكاه)، ولا حاجه لمحاوله الجمع بينهما كما هو مذكور في مظانها.

أقول: وبما ذكرنا ظهر أنّ فهم أبي عبيده من قوله صلى الله عليه و آله: (لِي الْوَاجِدِ يَحْلُ عَقوبته) لا يكون لنا دليلاً على ثبوت المفهوم للوصف، كما ردّه المحقق الحائري قدس سره بقوله: (إنّا لم نكن أقلّ منه في فهم ذلك بحسب القواعد الموجوده، فلا يكون فهمه حجّه).

هذا، مضافاً إلى ما قد عرفت في الأمر الثاني من إمكان أن يكون فهمه مستنداً إلى وجود قرينه في المقام، أو فهم من جهه مناسبه الحكم للموضوع كما هو الغالب في أمثال هذه الكلمات، والله العالم بحقائق الأمور.

فصل فى مفهوم الغايه

فصل

فى مفهوم الغايه

يدور البحث فى المقام عن أنّ الغايه فى الجملة المغيّه هل تدلّ على ارتفاع سنخ الحكم عمّا بعد الغايه ونفس الغايه إن لم تكن داخله فى المغيّه، أو لا تدلّ على الارتفاع؟

أقول: وقبل الخوض فى المسأله لابدّ من التذكير بعدّه أمور :

الأمر الأوّل: إنّ الغايه هل هى داخله فى المغيّه أم خارجه عنه، يعنى إذا قيل: (اقرأ القرآن إلى سوره يّاس) معناه دخول السوره فى القراءه، أم هى خارجه كخروج ما بعدها؟ فيه أقوال:

(١) قولٌ بخروجها عنه وهو لنجم الأئمّه - كما عليه صاحب «الكفايه» والسيد الخمينى والمحقّق العراقى، بل قد نسب ذلك إلى المشهور كما فى «نهايه الأفكار» - نظراً إلى أنّ حدّ الشىء خارج عن الشىء، وما يورد فى بعض الموارد بالدخول كان بالقرينه الخارجيه.

(٢) وقولٌ بالدخول مطلقاً، ولم يعرف قائله.

(٣) وقيل بالتوقّف والرجوع إلى الأصول العلميه، لعدم ثبوت وضع للدخول أو الخروج، ولا وجود برهان على كلّ منهما.

(٤) وقيل مورد لا يعلم بالقرينه يرجع إلى الأصول، وهو كما عن المحقّق النائينى.

(٥) وقيل بالتفصيل بين (حتّى) بالدخول و(إلى) بعدم الدخول، وهو مختار الزمخشري.

وفصل آخرون بين كون جنس ما قبل الغايه وبعدها متّحداً فبالدخول، أو مختلفاً فبالخروج.

وقول للمحقّق الحائري من التفصيل بين الغايه الحقيقيه العقليه، حيث يكون دخولها وعدمه مبتنياً على أنّ الجزء الذي لا يتجرى محال أم لا؟

فإن قلنا بالأول، فالغايه غير داخله، لأنها حينئذٍ عباره عن النقطه الموهومه التي لا وجود لها في الخارج.

وإن قلنا بالثاني، فالغايه داخله في المغيبى يقيناً، فإنّ انتهاء الشئ على هذا عباره عن جزئه الأخير .

وإن كانت الغايه مدخول (إلى) و (حتّى) فالتفصيل بالدخول، إن كان قيداً للفعل، وعدمه إن كان قيداً للحكم.

أقول: ولكن الأقوى عندنا هو الأوّل، لأنّ المسأله عرفيه غير عقليه فلسفيه، والعرف يفهم إتمام الامتثال إذا بلغ قرائته إلى سوره يأس، وما ترى بالدخول في بعض الموارد كان لأسباب أخرى سيظهر لك عن قريب إن شاء الله تعالى.

الأمر الثاني: لا يخفى أنّ الغايه المستفاده قد تكون من لفظ (إلى) فالكلام فيه واضح، وقد تكون مستفاده من كلمه (حتّى).

وقد اختلط الأمر على بعض النحاه وغيرهم في كلمه (حتّى)، حيث يزعمون أنّ الغايه فيها لابدّ أن تكون داخله قطعاً، لكنهم غفلوا عن أنّ الكلام في كلمه (حتّى) في الخافضيه والجاره منها لا العاطفه، وما استشهدوا لكلامهم مثل

قول القائل: (أَكَلْتُ السَّمَكَةَ حَتَّى رَأَسَهَا) أو (مَاتَ النَّاسُ حَتَّى الْأَنْبِيَاءِ) وأمثال ذلك الدالّة على الدخول، كانت من جهة أنّها عاطفه لا- خافضه، فإنّ كون ما بعدها داخله فيما قبلها مورد إجماع للنحاه، كما عن ابن هشام في «المُغْنَى»، وما وقع البحث فيها هو كلمه (حَتَّى) بمعنى إلى، حيث تكون جازّه، كما في قوله تعالى: «كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ» (١) فإنّ الغايه هنا تكون مورداً للبحث - لولا القرينه - عن أنّها داخله أم لا.

وبالتالى لا فرق فى مسألتنا بين كون الكلمه المفيده للغايه كونها (إلى) أو (حَتَّى) كما هو غير خافٍ على الأريب .

الأمر الثالث: فى أنّ الغايه المذكوره فى القضيّه :

تارة: تكون قيداً للموضوع، مثل: (سِرٌّ مِنَ الْبَصْرِ إِلَى الْكُوفَةِ).

وأخرى: قيداً للمتعلّق، مثل: (أَكْرَمُ زَيْدًا الْمُنْطَلِقَ أَبُوهُ إِلَى الصَّبْحِ).

وثالثه: تكون قيداً للحكم، مثل: (كُلُّ شَيْءٍ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْرِفَ الْحَرَامَ مِنْهُ بَعِيْنَهُ).

كما أنّ الطلب المُنشأ المتعلّق على الموضوع :

قد يكون هو حقيقه الطلب المستفاد من الهيئه.

وقد يكون هو الطلب الجزئى الشخصى.

وما يوجب الانتفاء هو الأوّل دون الثانى .

أقول: إذا عرفت هذه الأمور الثلاث، نقول:

الحقّ أنّ الغايه تدلّ على المفهوم بحسب النوع، إلّا أن يقوم دليلٌ ويدلّ على خلافه، وكون الغايه قيداً للحكم بل للموضوع، ولا يكون في أكثر الموارد القيد راجعاً إلى الموضوع، فيصير كمفهوم الوصف، بل يرجع إلى الحكم، حتّى يكون كمفهوم الشرط، كما في مثل قوله عليه السلام: (كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف الحرام)، ومثل قوله تعالى: «اتّموا الصّيام إلى اللّيل»، ومثل قوله: (سرّ من البصره إلى الكوفه) وأمثال ذلك، فالدخول يحتاج إلى القرينه، هذا بلا فرق بين (إلى) و(حتّى) بمعناها، وبلا فرق بين كون قبل الغايه وبعدها متّحداً أم لا، كما لا يخفى.

وتوضيح ذلك: أنّ الغايه إذا وقعت في الكلام أفادت المفهوم، أي عدم دخول الغايه وما بعدها في الحكم، وأنّ سنخ الحكم عنها منتفياً عرفاً، سواء كان القيد من أوّل الأمر متوجّهاً إلى الحكم كما في المثال الأوّل: (كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف الحرام منه بعينه)، أو متوجّهاً إلى الموضوع، مثل قولك: (سرّ من البصره إلى الكوفه) حيث أنّ القيد قد يكون مربوطاً بالسير دون الحكم، وإن يرجع إليه ثانياً، أو متوجّهاً إلى المتعلّق للموضوع، مثل قوله تعالى: «اتّموا الصّيام إلى اللّيل» حيث أنّ قيد (إلى اللّيل) راجعٌ إلى الصيام المتعلّق للتمام الذي كان موضوعاً لحكم الوجوب، ففي جميع هذه الموارد تفيد الغايه المفهوم، ولذلك لو قام الأمور به بالسير إلى البصره والصيام إلى اللّيل، صدق عليه عرفاً أنّه امتثل الأمر، ولا مجال لتوهم لزوم دخول السير في الكوفه في الحكم، إلّا أن تقوم قرينه دالّه على الدخول، وهو خلاف المفروض كما لا يخفى.

فصل فى مفهوم الاستثناء

فصل

فى مفهوم الاستثناء

يدور البحث فى هذه المسأله كسابقاتها فى أنّ الجملة المشتمله على كلمه (إلا) الاستثنائيه هل يستفاد منها المفهوم للمستثنى، بحيث يكون الحكم الثابت له نقيض ما يثبت للمستثنى منه، حتّى يلزم أن يكون الاستثناء من النفى هو الإثبات، ومن الإثبات هو النفى أم لا؟ ليكون مقتضى ذلك وأثره فى ثبوت المعارضه وعدمه، لورود دليل على خلاف مقتضى حكم المستثنى .

أقول: البحث فى باب الاستثناء يكون فى ثلاث مقامات:

المقام الأول: فى ثبوت المفهوم له وعدمه.

والحق - كما عليه المشهور من المتقدمين والمتأخرين - هو ثبوت المفهوم، فلذلك إذا قيل: (أكرم العلماء إلا زيدا) فإنه يستفاد من هذه القضيّه أمران:

أحدهما: وجوب إكرام باقى العلماء فى المستثنى منه.

والثانى: عدم وجوبه لزيد، بحيث لو ورد فى دليل آخر يدل على وجوب إكرام زيد، كان معارضاً مع المستثنى، كما هو الأمر كذلك فى المستثنى منه، فإنه لو ورد فى دليل عدم وجوب إكرام بقيه العلماء غير زيد، لكان معارضاً مع مضمون المستثنى منه، وليس معنى وجود المفهوم له إلا ذاك .

بل قد نزيد فى ذلك بأن الاستثناء - مضافاً إلى دلالاته على المفهوم بالتبادر وانسباق ذلك إلى الذهن - يفيد الحصر فى الحكم للمستثنى أيضاً، أى أنّ فى

المثال المذكور لو أثبت وجوب الإكرام لزيد في دليل يعارض ذلك مع دليل الاستثناء للمثبت المنافي، هكذا لو ورد دليل على نفى الوجوب عن فرد آخر غير زيد أيضاً، لعارض مع الحصر المستفاد من مجموع القضيّ المستثناء، إذ المستفاد من الإنشاء شيئين :

أحدهما: إثبات نقيض حكم المستثنى منه للمستثنى.

والثاني: إثبات الحكم له أيضاً كما لا يخفى .

وقول نجم الأئمة: أنّ رفع التناقض المتوهم في باب الاستثناء، منحصرٌ بأن يخرج المستثنى قبل الإسناد.

كلامٌ في غير محلّه، لأنّه لا تناقض بين المستثنى منه والمستثنى قبل الإسناد، حتّى يتوقّف رفعه على جعل الإخراج قبل الإسناد، لأنّ الكلام يحمل على ما هو ظاهر فيه، بعد تماميّته بمتّاماته من لواحقه وتوابعه.

وبعبارة أخرى: لا يصحّ الاستفاده من كلام المتكلّم قبل أن يفرغ عنه، مثلاً لو قال المتكلّم: (أكرم زيدا يوم الجمعة وقت الزوال)، فليس لأحدٍ أن يتوهم وقوع التعارض بين قيد (وقت الزوال) وبين (يوم الجمعة) بأن يُقال مقتضى يوم الجمعة هو وجوب الإكرام في أيّ وقت من يوم الجمعة، ومقتضى قيد وقت الزوال هو كون الوجوب لخصوص ذلك الوقت، وذلك لأنّه لا يجوز الاستفاده من كلام المتكلّم إلا بعد تماميّته، فحينئذٍ لا تعارض أصلاً بينها، لأنّه الوجوب مقيد مع ملاحظه قيد وقت الزوال بكون الوجوب مخصوصاً لذلك الوقت من أوّل الأمر، لا أن يكون موسّعاً فيضيّق حتّى يتوهم التعارض.

وهكذا الحال في المقام، فإنّ استفاده الإخراج عن المستثنى منه لا يكون

إلا- بعد تماميه الكلام، فلا مجال حينئذٍ لتوهم التناقض، لأنه خارج عن الحكم بعد خاتمه الكلام، لا أن يكون داخلاً ثم خرج حتى يتوهم التناقض.

مع أن مقتضى كلامه أن تكون كلمه (إلا-) وصفية بمعنى الغير، ليصبح المعنى فى (أكرم العلماء إلا زيدا) هو أنه يجب إكرام العلماء المتصفه بغير زيد، فلا- مفهوم للقضيّه، هذا بخلاف ما التزمنا به من أن أداه الاستثناء تدلّ على المفهوم كما التزم به المشهور أيضاً وحكموا باستفاده المفهوم من كلمه (إلا) الاستثنائية.

أقول: ثم بعد الفراغ عن وجود المفهوم فى أداه الاستثناء، يأتى البحث عن أنه هل تدلّ الأداه على الحصر أيضاً كما على المشهور، أم لا تدلّ عليه؟

وقد نسب المحقق النائيني (١) إلى أبى حنيفه، أنه ذهب إلى عدم دلالتها على الحصر، لأنه يستلزم أن تكون الصلاه بتمامها هى الطهاره، وإن كانت فاقده لسائر الأجزاء والشرائط، مع أنه باطل قطعاً، فهذا البطلان نشأ من القول بمفهوم الحصر، هذا بخلاف ما لو دلّت على المفهوم دون الحصر، فيكون معناه أنه يتحقق الصلاه من الطهاره ولو مع وجود سائر الشرائط والأجزاء وهو صحيح.

قال المحقق النائيني: (لا- يخفى أنه يمكن أن يكون منشأ توهم أبى حنيفه، كون الموضوع له لأداه (إلا) هو الأعم من الصفتيه والإنشائية، وإلا فإنها لو كانت موضوعه للإنشاء لم يكن توهم عدم ثبوت المفهوم للقضيّه.. إلى آخره).

وفيه: قوله لا يكون فى محلّه، لما قد عرفت من التفصيل بأنّ مقصوده نفى مفهوم الحصر لا مطلق المفهوم.

أقول: وكيف كان، فإنّ ما يرد على أبي حنيفة هو أنّ المراد من الصلاة المذكوره في قوله عليه السلام: (لا صلاة إلا بطهور):

إمّا عبارته عن الصلاة الصحيحه الجامعه الكامله التامه، فتصبح القضيّه هكذا:

(لا صلاة تامه الأجزاء والشرائط إلا أن تكون معها الطهور) بأن تفرض الصلاة واجده لجميع ما يعتبر فيها إلا الطهاره، وأنه عليه السلام أراد إفهام أنّ الصلاة في هذا الفرض لا تتحقّق متّصفه بذلك الوصف، إلا أن يتحقّق الطهور منحصراً، لعدم فاقديتها لشيء غير الطهور.

أو أنّ المراد هو الأعمّ من الصحيحه، فيصير المعنى: (إنّ الصلاة باسمها ولو باطله لا تتحقّق إلا مع تحقّق الطهاره) حيث يكون في صدد بيان أهمّيه دور الطهاره في الصلاة، وإنّ من أوجد الطهاره فقد حصل الصلاة فيكون حينئذٍ بصوره المجاز والمبالغه، وكما يقال في مثله: (لا صلاة إلا بفاتحه الكتاب)، فيكون الحصر إضافياً في مثل هذه الموارد.

قال صاحب «المحاضرات»: (إنّ لازم ذلك هو استعمال الصلاة في معانٍ متعدّده حسب تعدّد هذا التركيب، فإنّها في هذا التركيب قد استعملت في جميع الأجزاء والشرائط ما عدا الطهور، وفي مثل قوله عليه السلام: (لا صلاة إلا بفاتحه الكتاب) قد استعملت في جميع الأجزاء والشرائط ما عدا فاتحه الكتاب، مع أنّ المتفاهم العرفي منها معنى واحد في كلا التركيبين^(١)، انتهى كلامه.

وفيه: إنّ دعواه ممنوعه لأنّ من الواضح أنّ الصلاة لم تستعمل إلا في المعنى

الجامع لتمام الأجزاء والشرائط، وأمّا خروج شرط أو جزء منها كان بواسطة وجود المدخول في الاستثناء، الدالّ على كون المقصود غير ما هو المدخول من الصلاة الواقعة في صدر الكلام، مع أنّ الصلاة المنتفیه هي الفاقده لذلك الشرط، فليست بصحيحه، فإذا أريد منها هو مع وجود هذا الشرط، فالصلاة في الحقیقه هي الواجده لجميع شرائطها وأجزائها كما لا يخفى .

وقول المحقق الخراساني: (بأنّ استعمالها هنا كانت بالقربينه على عدم إفاده الحصر لا تدلّ ولا توجب أن لا تكون كذلك في سائر الموارد كما في «الكفايه».

ليس على ما ينبغي، لعدم وجود قرينه دالّه على ذلك في المثال .

وما قيل: من أنّ الخبر المقدّر هنا هو الإمكان، فيكون معناه نفی الإمكان، أي (لا صلاة ممكنه إلا بالطهاره).

غير وافٍ لأداء المقصود، لأنّ الإشكال الذي تصدّاه أبو حنيفه باقٍ بحاله، إذ لا يمكن فرض تحقّق الصلاة مع الطهاره فقط من غير وجود شيء آخر معها، كما لا يخفى .

ودعوى صاحب «المحاضرات»: (من انحلال هذه الجملة إلى قضيتين إيجابيه وسلبيه، أي إنّ الصلاة لا تتحقّق بدون الطهاره وهي لصورها، وإذا تحققت فلا محاله تكون مع الطهاره)، انتهى حاصله.

ممنوعه: لأنّ الصلاة في القضيّه الثانيه المفروضه تحقّقها، إمّا مفروضه مع سائر شرائطها وأجزائها أو بدونه.

ففي الأوّل يرجع إلى ما ذكرنا، فيعود الإشكال الذي ذكره في قضيّه (لا صلاة إلا بفاتحه الكتاب) من استعمالها في كلّ مورد في غير ما أريد في الآخر.

وفى الثانى يرجع إشكال أبى حنيفه من عدم صدق الصلاه الفاقد له لسائر الأجزاء والشرائط ولو مع وجود الطهاره .

فالأولى فى الجواب هو ما ذكره، مع أنّ قضيه السالبه الوارده فى قوله: (لا صلاه)، ليست فيها كونها مع فقد الطهاره، لعدم وجود أثر لها فى المستثنى منه وإن فرض وجود ذكر الطهاره بعد (إلا) فليست حينئذٍ بفاقده بل هى واجده، فلا محيص إلا أن يلاحظ الفقرتان معاً، فيعود إلى ما ذكرنا.

وكيف كان، فجوابنا يعدّ أحسن الأجوبه.

المقام الثانى: استدللّ بعض لإثبات المفهوم فى الاستثناء بقبول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من قال بمقاله التوحيد، وهى كلمه الإخلاص (لا- إله إلا الله)، فلا يمكن توجيه قبوله صلى الله عليه وآله وسلم أن كلمه المذكوره المشتمله على النفى (لا)، و(إلا) التى تدلّ على الحصر، وهو التوحيد.

ولكن أورد عليه: بأنّ دلاله هذه الكلمه على التوحيد إنّما هى من خلال القرينه الخارجيه لا من جهه اشتمالها على أداءه (لا) و(إلا)، لأنّه لو كان الأمر كذلك، للزم القول باحتياج (لا) النافى للجنس إلى الخبر المقدّر، ولا يمكن فرضه إلا فى كلمتى (ممکن) أو (موجود) وكلاهما لا يثبتان التوحيد، لأنّه :

على الأول: لا يدلّ على إثبات الإمكان لله تبارك وتعالى، وأمّا كونه موجوداً أم لا فلا.

وأما على الثانى: فلاّنه وإن دلّت على وجوده تعالى، إلاّ أنّه لا يستفاد منه عدم إمكان وجود إله آخر، فكيف يستفاد منها التوحيد.

وأجاب عنه صاحب «الكفايه»: (بأنّ المراد من الإله، هو واجب الوجود، ونفى

ثبوت وجوده في الخارج، وإثبات فرد منه فيه، وهو الله يدلّ بالملازمه البيّنه على امتناع تحقّقه في ضمن غيره تعالى، ضروره أنّه لو لم يكن ممتنعاً لوجد، لكونه من أفراد الواجب، انتهى كلامه.

وفيه: إنّ كون معنى الإله هو الواجب الوجود، ممّا ينافى المتفاهم العرفي، فإنّ مفهوم الواجب من المفاهيم المصطلحه في العلوم العقائيه، ولا مجال لفرض درك هذا المفهوم الفلسفي المعقّد من قبل العرب الجاهلي في صدر الإسلام الذين الزموا بالإفصاح عن كلمه الإخلاص .

قال العلامة البروجردى قدس سره : - بعد أن استعرض أصل الإشكال وردّ على كلام صاحب «الكفايه» - :

(والتحقيق أن يُقال: إنّ العرب في صدر الإسلام لم يكونوا مشركين في أصل واجب الوجود، بحيث يعتقدون وجود آله في عرض واحد، بل كانت صفات الألوهيه ثابتة عندهم لذات واحده، وإنّما كانوا مشركين في العباده، حيث كانوا يعبدون بعض التماثيل التي ظنّوا أنّها وسائط بينهم وبين الله، وكانوا يعتقدون استحقاتها للعبوديه أيضاً، كما يشهد بذلك قوله تعالى حكاية عنهم: «مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى»^(١)، فكلمه الإخلاص وردت لردعهم عن ذلك، فمعناها نفى استحقات العبوديه عمّا سواه، كما يشهد بذلك معنى كلمه (إله) فإنّها بمعنى المعبود.

وبالجملة: كلمه الإخلاص لإثبات التوحيد في العباده لا في الألوهيه، إذ التوحيد في أصل الألوهيه كان ثابتاً عندهم قبل الإسلام أيضاً، فافهم)^(٢).

١- سورة الزمر: ٣ .

٢- نهايه الأصول: ج ١ / ٢٨٣ .

أقول: هذا الجواب لا يخلو عن قوّه في الجملة، كما صرّح بذلك المحقّق الخميني، لكن الملاحظ فيه أنّ نفي الشرك عن العرب في الجاهليّة يعدّ أمراً مخالفاً لصريح ما نطق به القرآن في آيات متعدّده دالّة على أصل الشرك، مثل قوله: «إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا» (١).

ولكن يمكن أن يُجاب عنه: بأنّ الخبر هنا لو كان هو الإمكان لكفى لإثبات التوحيد، لأنّ الإمكان الذاتى لواجب الوجود، مساوٍ لوجوب وجوده الثابت بالبرهان في موضعه، وكان وجوده حينئذٍ لازماً قطعاً، وهو يكفى، منضمّاً إلى ارتكاز فهم العرف الإخلاص من هذه الكلمة، وكون الموجود ليس إلّا هو، كما لا يخفى.

وبالجملة: ثبت من جميع ما ذكرنا دلالة كلمة (لا) و(إلّا) على الحصر.

المقام الثالث: فى أنّ دلالة هذه الكلمة على الحصر هل هى بالمنطوق أو بالمفهوم؟ فيه وجهان :

اختار المحقّق النائيني قدس سره الأوّل فى كلمة (إنّما) باعتبار أنّ ضابط المفهوم لا ينطبق على المقام، حيث أنّ الموضوع لا يحفظ فى المفهوم كما يحفظ فى المنطوق، إلّا أنّ إطلاق المنطوق عليه كالمفهوم لا يوجب الإشكال .

كما يظهر جواز كلا- الأمرين من صاحب «الكفايه» حيث قال: (ثمّ إنّ الظاهر أنّ دلالة الاستثناء على الحكم فى طرف المستثنى بالمفهوم، وأنّه لازم خصوصيّة الحكم فى جانب المستثنى منه التى دلّت عليها الجملة الاستثنائية).

نعم، لو كانت الدلالة في طرفه بنفس الاستثناء لا بتلك الجملة، كانت بالمنطوق، كما هو ليس ببعيد، وإن كان تعيين ذلك لا يكاد يفيد، انتهى كلامه.

أقول: والأقوى عندنا، كونه بالمنطوق بمجموع الجملة، لا بخصوص كلمه (إلا) كما قيل.

وكيف كان، وحيث أن البحث عنه غير مفيد، فالإعراض عنه أولى .

وأما كلمه (إنما) فلا إشكال في أنها تفيد الحصر، وإفادتها بذلك ثابت بالتبادر عند أهل اللسان، وإن لم يكن مرادفه موجوداً في غير أهل العرب، مع أنه لا- يبعد أن يكون مرادفها في الفارسيه ما يتلفظه الفرس من قولهم (اينست) (جز اين نيست) كما هو المشهور عندهم.

كما أن الظاهر عدم الفرق في دلالتها على الحصر، بين كون مدخولها هو الصفه مثل قوله: (إنما الفقيه زيد)، أو الموصوف مثل قوله: (إنما زيد الفقيه)، غايه الأمر أريد في الأول قصر الصفه فيه، وفي الثاني لوحظ قصره من بين الأفراد بالفقاهه، وأن زيد فقيه لا- عمرو وبكر، نهايه الأمر دلالة الأول على الحصر أغلب من الثاني، لكن هذا لا- يوجب نفيه فيه كما يظهر من صاحب «المحاضرات».

ومما ذكرنا يظهر فساد كلام الفخر الرازي في رد الحصر من قوله تعالى: «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا» (١) الآية، فقد خالف بقوله القواعد العربيه والمستعمل عند العرب، وليس ذلك إلا عناداً وعداءً لأهل البيت عليهم السلام ودفعاً لحصر الولايه لعلّ عليه السلام، وتحقيق كلامه والردّ عليه مربوط ببحث آخر غير الأصول .

ومما قيل إفادته الحصر: كلمه (بل) الاضرائيه، والأقوال فيها خمسه:

(١) قولٌ بدلالته على الحصر مطلقاً، وهو المنسوب إلى الحاجبي.

(٢) وقولٌ بعدمها مطلقاً وهو المنسوب إلى المبرّد وغيره.

(٣) وقولٌ بالتفصيل بين الحصر في النفي والنهي دون الإثبات فلا- يدلّ كما عليه المشهور، على ما نسبه إليهم صاحب «عنايه الأصول».

(٤) وقولٌ بأن ما يفيد الحصر هو الذي ذكر لإبطال ما أثبت أولاً ثبوتاً، مثل قوله تعالى: «وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ»^(١)، هذا هو المنسوب إلى صاحب «الكفايه».

(٥) وقولٌ بثبوت الحصر في موردين من النفي وما أثبته ثانياً لإبطال ما أثبته أولاً- ثبوتاً لا- إثباتاً، وهو مختار صاحب «عنايه الأصول».

أقول: الأقوى عندنا عدم ثبوت المفهوم للحصر مطلقاً، كما عليه المبرّد، لأنّ الحصر يستفاد في هذه الموارد من جهات أخرى خارجه عن حقيقه مقتضى كلمه (بل)، كما لا يخفى.

ومما قيل دلالته على الحصر: المسند إليه المعرف باللام، مثل قولك: (الضارب زيد) أو تقديم ما هو حقّه التأخير، مثل ما ورد في قوله تعالى: «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ»، والمسند المعرف باللام كقولك: (زيد العالم).

والظاهر أنّ دلالة الأولين على الحصر غير بعيد للتبادر، بخلاف الثالث حيث لا يتبادر منه الحصر كما لا يخفى، وإنكار صاحب «الكفايه» ذلك في

الأخير مطلقاً، بدعوى أنّ الحصر مستفادٌ من قرينه المقام، أو قرينه دالّه على كون اللّام للاستغراق، أو أنّ مدخوله أخذ بنحو الإرسال والإطلاق، أو على أنّ الحمل ذاتيّ لا صناعيّ، ممّا ينبغي أن لا يصغى إليه، لأنّ الكلام فى المفهوم مع صرف النظر عمّا هو خارج عن الكلام من القرائن والشواهد، كما هو واضح.

فصل فى مفهوم اللقب والعدد

فصل

فى مفهوم اللقب والعدد

مقدمه :

لا- يخفى أنّ المراد من اللقب هنا ليس ما يُقابل الكنيه بما فيه مدح أو ذمّ كمحمود، بل المراد كلّ ما يقابل الوصف من اسمٍ جنس كالرجل، أو علمٍ كمحمد، أو اسمٍ مشتقّ لا يُراد منه معناه الوصفى كالباقر والصادق، وغير ذلك.

أقول: بعد تحديد المراد، وتحرير محلّ النزاع، فإنّه لا- إشكال فى انتفاء شخص الحكم بانتفاء موضوعه قطعاً، لكنّه لا يسمّى مفهوماً. وأمّا انتفاء سنخ الحكم بذلك فلا- فما يُسمع عن بعض كما فى «التقريرات» من القول بالمفهوم، وإلاّ لزم العراء عن الفائده، خالٍ عن الوجه والفائده، لوضوح كفايه الفائده بإفهام حكم شخص ذلك الموضوع، كما لا يخفى. ولذلك اشتهر فى الألسن (أنّ إثبات شىء لا ينفى ما عداه) والمسأله واضحه ولا تحتاج إلى مزيد بيان.

وأما العدد: فحاصل الكلام فيه :

بأنّ التحديد فيه يكون على ثلاثه أنحاء:

تارة: بالإضافة إلى جانب الأقلّ، كما إذا قيل: (بع لى الدار بألف) حيث يفيد جواز بيعه أزيد دون الأقلّ.

وأخرى: بالإضافة إلى جانب الأكثر، كما إذا قيل: (اشتر لى الدار بألف) حيث يفيد عدم جواز الاشتراء بالأزيد.

وثالثه: بالطرفين، نظير الأدوية التي تحددها الأطباء بالقطرات، خصوصاً إذا كان الدواء ممّا يضّرّ زياده شربه، وعليه أن لا يزيد ولا ينقص، ففيه اختلاف.

ذهب بعض الأعلام كصاحب «عنايه الأصول» إلى دلالتة على المفهوم، خلافاً لجماعه كثيره مثل صاحب «الكفايه» والمحقق العراقي وصاحب «المحاضرات» و«حقائق الأصول» القائلين بعدمه وهو الأقوى؛ لأنّ ما ترى بعدم كفايه غير ما ذكر من العدد في اللفظ من الأقلّ أو الأكثر، كان من جهه عدم كونه موافقاً للمأمور به، يعنى إذا قال القائل: (تصدّق بدرهمين) فهو أمرٌ بهما، فلا يكفى الأقلّ منهما، بل لا يكون الأزيد داخلاً في المأمور به، فيكون ساكتاً عنه لا يثبتته ولا ينفيه، إلا أن يستفاد المفهوم من قرينه خارجيه، فهو خارج عن موضوع البحث كما لا يخفى.

ص: ٣١٨

صفحه بيضاء

ص: ٣١٩

المقصد الرابع

فـى العام والخاص

المقصد الرابع / فى العام والخاص

ص: ٣٢٠

صفحة بيضاء

المقصد الرابع

فى العام والخاص

أقول: وفيه مباحث، وقبل الخوض فى المباحث ينبغى تقديم أمور :

الأمر الأول: فى أنّ العموم والشمول يكون على قسمين:

تارة: يكون الشمول والعموم مدلولاً لفظياً، أى يكون بوضع لفظ للمعنى الذى يكون فيه الشمول والعموم، مثل لفظ (الكل) و(الجميع) وغيرهما.

وأخرى: ما يكون شاملاً وعاماً من خلال مقدمات الحكمه، كالشمول فى قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»، و(اعتق رقبه)، فَإِنَّ الْحَلِيه للبيع والعتق فى الرقبه يشمل مطلق البيع والرقبه لا بدلاله لفظيه بل بمقدمات الحكمه.

والمقصود فى البحث هنا هو القسم الأول دون الثانى، والذى نبحت عنه فى باب المطلق والمقيّد، فالعام والخاص يكون عمومه مدلولاً لفظياً، غايه الأمر قد يكون عمومه :

تارة: مدلولاً إسمياً للأداه ككلّ وما شابهها وما يراد منها.

وأخرى: عرفياً كالجمع المحلّى بالألف واللام كالعلماء، بناءً على أن يكون عمومه مستفاداً من الألف واللام، حيث لا يكون فى البين عهداً حتّى يكون مشيراً إليه، وبناءً على أن لا يكون للهيئه التركيبيه وضعاً على حده.

وثالثه: يكون العموم بالأسماء التى تتضمّن المعنى الحرفى كأسماء الاستفهام والشرط والموصول مثل: (قُتِلَ مَنْ فى العسكر).

ورابعه: سياقياً كالعموم المستفاد من النكره الواقعه فى سياق النفى ب- (لا)

وإضافته للجنس أو النهى كقوله: (لا- رجل في الدار) أو (لا- تضرب أحداً) حيث يكون عمومها لفظياً بل إطلاقياً، فالمتكفل للعموم الثاني هو باب المطلق والمقيّد، والفرق بينهما هو أنّ العموم والإطلاق المستفاد من المدلول اللفظي، حيث يكون بالوضع، يكون مقدّماً على الشمول والسريان المستفاد من مقدّمات الحكمه، لأنّه يكون من جهه عدم البيان في القضيّه منضمّاً إلى سائر المقدّمات، وأما الدليل اللفظي فيعدّ بياناً ولذلك يقدّم عليه، ولذلك قيل بأنّ الوضع مقدّم على الطبع، ولعلّه لهذه المناسبه قدّم الأصحاب البحث عن العامّ والخاصّ على المطلق والمقيّد.

إن قلت: إنّ لفظه (كلّ) وما يشابهه المعدوده من الأدوات الدالّه على العموم لفظياً لا يدلّ بنفسه على العموم، بل لا بدّ في دلالته عليه من انضمام مقدّمات الحكمه في مدخوله، وإلاّ لما أفاد العموم، لأنّه إذا قيل: (أكرم كلّ عالم) فإنّه يفيد وجوب الإكرام لكلّ فرد من أفراد العالم، لكن بواسطه ضميمة أصاله الإطلاق، من حيث أنّه لم يقيد في الكلام بقيد كون العالم عادلاً، فيفهم وجوب الإكرام لكلّ عالم من العادل وغيره، فالعموم مستفاد من مقدّمات الحكمه لا من دلالة لفظ (كلّ) على ذلك .

قلت: بأنّ دلالة لفظ (كلّ) على العموم إنّما هي من جهه الوضع، لأنّه متصدّد لتعلّق حكم وجوب الإكرام لكلّ فرد من أفراد متعلّقه، وهذا الشمول مستند إلى هذا الوضع. غايه الأمر كون المدخول هو عبارته خصوص العالم العادل أو مطلق العالم، فهو أمر منوط بوجود مقدّمات الحكمه، وغير مرتبط بعموم لفظ (كلّ)، ولذلك ترى أنّ (كلّ) يدلّ على الشمول، سواء أكان متعلّقه ما يجرى فيه أصاله الإطلاق ك- (أكرم كلّ عالم)، وما كان لا يجرى فيه ذلك مثل: (أكرم كلّ عالم

عادل)، مع أنّ العموم لو كان مستنداً إلى أصله الإطلاق، لكان ينبغي أن لا يجرى في مثل: (أكرم كلّ عالم عادل) لعدم وجود أصله الإطلاق فيه .

ودعوى المحقق الخميني: (بأنّ الاحتياج إلى جريان مقدمات الحكمه، يكون فيما لا- يكون في الكلام دلالة لفظيه على كون الحكم لكل واحد، وإلاّ لما احتاج إليه، بل يكون جريانه حينئذٍ لغواً)^(١).

ممنوعه: لما قد عرفت من عدم ارتباط جريان مقدمات الحكمه لإثبات الحكم لكل واحد واحد، بل المقصود فيه كان من جهه وجود احتمال قيد للطبيعه التي وقعت تحت الحكم، غايه الأمر إذا جرت كانت نتيجته مجرد إثبات الحكم لكل واحد من أفراد الموضوع، هذا بخلاف أدوات العموم، حيث يكون المقصود فيها إثبات الحكم لكل واحد من المتعلق، سواء أكانت المقدمات جاريه فيه أم لا.

فالقول بلغويّه جريانها فيما كان فيه ألفاظ العموم، بالنظر إلى القيود المحتمله الدخيله فيه، لا يخلو عن مسامحه.

كما لا يخلو عن التسامح دعوى عدم دخول الشمول الإطلاقي في تقسيم الشمول، وإن سلّمنا عدم صدق العموم عليه بمعناه الأوّلي الواقعي، ولذلك سمّوه مستقلاً بالإطلاق في قبال العموم.

الأمر الثاني: عزّف الأصوليون العام بتعاريف كثيره لا تخلو عن النقص والإبرام من جهه الاطراد - أي عدم كونه مانعاً للأغيار - أو الانعكاس - أي عدم كونه جامعاً للأفراد من دون أن يتوصّلوا إلى التعريف الحقيقي المحتاج إلى أن

يكون حاوياً هاتين الجهتين، ولذلك ترى أنّ صاحب «الكفايه» بعد عجزه عن التعريف الحقيقي التجأ إلى اعتبار التعريف في المقام شرطاً للاسم حتى لا يحتاج إليهما، وإلى أنّ معرفه كنه الأشياء وحقيقتها لا يكون إلا لمن أطلع على الغيب، وهي خارج عن قدره البشر، فالأولى تعريفه بما يميّزه عن غيره في الجملة، فعرفه بما لا يخلو عن إشكال أيضاً، لأنه قال في تعريفه: (وهو شمول المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه).

وجه الإشكال: أنّ كلامه يدلّ أنّ كون الشمول والسريان صفه ووصف للمفهوم والمعنى، كما هو صريح كلامه، مع أنّ الوصف ثابت للفظ بلحاظ المعنى؛ أى يصير لفظ (الكلّ) عامّاً باعتبار كون معناه عامّاً، وبذلك يصبح العموم من صفات اللفظ، ولذلك قلنا بأنّ العموم قد يكون مدلولاً لفظياً.

وعليه، فالأولى أن يُقال في تعريفه: (العام ما دلّ على شمول الحكم لجميع ما يصحّ أن ينطبق عليه المتعلّق والمدخول). ولا يخفى وضوح هذا التعريف عند العرف بما لا يحتاج إلى بيان أزيد منه.

الأمر الثالث: ينقسم العموم والشمول إلى أقسام ثلاثه، لأنّه :

تارة: يكون الواضع حين الوضع يلاحظ الأفراد الطبيعيه بنحو العرضيه والشمول، بأن يكون كلّ واحد واحد من أفرادها متعلّقاً للحكم، من دون ارتباط بينها في مقام الامتثال والعصيان، بل يكون كلّ فرد بنفسه مشتملاً على إطاعه وعصيان مستقلّ في فعله وتركه، فيسمّى هذا العام بالعموم الاستغراقي، والألفاظ الموضوعه لذلك عبارته عن (كلّ) و(جميع) و(تمام) وما يُرادفها من سائر اللغات.

وأخرى: ما يكون وضعه بلحاظ ملاحظه الأفراد، لكنّها مع اعتبار الوحدة

والاجتماع بينهما، بحيث يكون امتثال كل فرد وعصيانه مرتبطاً بالآخر في ذلك، فيكون حينئذٍ عصيان مثل ذلك حاصلًا بترك واحد من أفرادهِ، وإطاعته بإتيان جميع أفرادهِ، وهو المسمّى بالعام المجموعى، واللفظ الموضوع لذلك هو كلمه (مجموع)، مثل قوله: (أكرم مجموع العلماء) إذا أريد منه ما قلناه من اعتبار الواحد والاجتماع لا مجرد إكرام الأفراد ولو مستقلاً.

وثالثه: أن يكون العموم فيه بنحو البدليه لا العرضيه في الشمول ولا الجمعيه والوحده، بل الحكم متعلق بفرد واحد من الطبيعه على سبيل البدليه، واللفظ الموضوع لذلك هو كلمه (أى)، سواء كانت استفهاميه أو غيرها:

فالاستفهاميه: مثل قوله تعالى: «فَأَيُّ آيَاتِ اللَّهِ تُنكِرُونَ» (١)، وقوله تعالى: «أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بَعْرَشِهَا» (٢).

وأما وغير الاستفهاميه: مثل قوله تعالى: «أَيُّمَا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَعْسِمَاءُ الْحُسَيْنَى» (٣)، وأيضاً: (اذهب من أى طريق أردت)، ونظائر ذلك.

وهذه الأقسام الثلاثه مربوط للعموم ويكون أقسامه بالدلاله الوضعيه اللفظيه كما عرفت.

وهذا بخلاف الشمول فى الإطلاق وما يجرى فيه مقدمات الحكمه، مثل قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» و(اعتق رقبه)، حيث لا يكون دلالتة على التبادل من جهة الأدله اللفظيه، بل هى بواسطه حكم العقل والعقلاء، حيث أنه إذا جعلت

١- سورة غافر: الآية ٨١.

٢- سورة النمل: الآية ٣٨.

٣- سورة الإسراء: الآية ١١٠.

الطبيعه مطلقه تحت الحكم، ولم يقيدھا بقيد دخيل في غرضه، مع كون المتكلم حكيماً عاقل، حكم العقل بأن المطلوب ليس إلا نفس الطبيعه بأى فرد حصلت، فيسمى هذا التخيير بالتخيير العقلي، فيحكم بالنتيجه بأن المطلوب أحد الأفراد على نحو البدليه، وهذا بخلاف ما لوقيل: (اعتق أيه رقبه) فإنه أيضاً يدل على كون المطلوب أحد الأفراد على نحو البدليه والتبادل، إلا أن تكون بالدلاله اللفظيه، ويسمى ذلك تخييراً شرعياً، ويكفي ذلك في الفرق بين العموم البدلي وبين الإطلاق الدال على البدليه بحكم العقل والعقلاء.

أقول: وبما ذكرنا ظهر التباس الأمر على من زعم أن الإطلاق أيضاً يكون كالعموم في انقسامه إلى الاستغراقى والبدلي، كما يُشاهد ذلك عن بعض المحققين تبعاً للمحقق الخراساني في «الكفايه».

كما أنه ظهر ممّا ذكرنا ضعف ما في «عنايه الأصول» حيث قال:

(إنّ العام والمطلق في أصل المفهوم مختلفان، وليس اختلافهما بحسب الاستناد إلى الوضع وعدمه، فالعام عباره عمّا استغرق مصاديقه بنحو العطف بوأو، وإن كان استغراقه مستنداً إلى مقدّمات الحكمه، كما في «أَحْيَلَّ اللَّهُ ٱلْأَجْمَعِ»، والمطلق عباره عمّا استغرق مصاديقه بنحو العطف بأو، وإن كان استغراقه مستنداً إلى الوضع كما في (أى)، فقولك: (تصدّق بدرهم على أى فقير) أى سواء كان على هذا الفقير، أو على ذاك الفقير، أو على ذاك الفقير، وهكذا إلى آخره...)(١).

وفيه: إن ما قاله إنكاراً لوجود الإطلاق البدلي المباين للعام البدلي، مع أنه

من الواضح أنه كما يكون وجود ألفاظ دالّة على التبادل بالوضع من دون أن يكون عمومها من طريق أصالة الإطلاق - كما عرفت في كلمة (أى) استفهامية كانت أو غيرها - كذلك يوجد التبادل المستفاد من أصالة الإطلاق ومقدمات الحكمه، حيث أنه لا- يكون إلا- من جهة أنّ الطبيعه بنفسها وقعت متعلقه للحكم، من دون ذكر قيد معها، ممّا يوجب حكم العقل ومدلول الارتكاز على كون الحكم بصورة التبادل، كما هو كذلك في قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»، حيث يكون شموله من قبيل أصالة الإطلاق ومقدمات الحكمه، لا من قبيل الوضع، فيفيد الشمول بنحو التبادل لكلّ بيع نظير: (اعتق رقبه)، وليس عمومها استغراقياً مثل: (أكرم كلّ رجل)، وأمّا كون الشمول في الاستغراق بنحو العطف (بالواو) وفي التبادل بنحو (أو)، فإنّ هذا من اختلاف حقيقه الاستغراق والتبادل، ويمكن فرض وجوده حتّى فيما لو كان هذا التبادل من الإطلاق كما في العموم أيضاً، لا يمكن عدّ ذلك فارقاً بين الإطلاق والعموم كما ادّعاه رحمه الله .

أقول: ثبت ممّا ذكرنا أنّ مختارنا في تعريف العام بأنه: (ما دلّ على شمول الحكم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه المدخول والمتعلق)، يوجب خروج مثل الأعداد كالعشره والماء والألف عن ألفاظ العموم، لعدم انطباق التعريف عليها، لأنّ العشره لا ينطبق على آحاد الأعداد، بل الفرق بين (العشره) وبين (كلّ رجل) هو انطباق الثاني على كلّ فرد فرد بخلاف الأولى، بل يكون نسبه العشره إلى آحادها كنسبه الكلّ إلى الأجزاء، لأنّ كلّ فرد من الآحاد يكون جزءاً من أجزاء العشره، ونسبه كلّ رجل إلى أفراده كنسبه الكلّي إلى أفراده، ولذلك ترى بأنّ العشره لها حدّ حيث لا يصدق على أكثر من عددها، بخلاف كلّ رجل حيث لا حدّ له في

طرف الزيادة، لأنه كلّ مصداق يمكن فرضه للرجل فهو داخل تحت هذا العنوان كما هو واضح.

وما توهم: بأنّ العشره إذا لوحظت مع تميّزها، يكون مثل (كلّ رجل) حيث يشمل سريانه إلى آحاده، مثل قوله تعالى: «رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا» (١) حيث وقعت الرؤيه لكلّ كوكب من الكواكب، فتكون حال العشره حينئذٍ حال مثل: (أكرم كلّ رجل).

ممنوع: لوضوح أنّ السريان للحكم لجميع آحاد العشره، لا يوجب أن يصدق صحّه انطباق نفس العشره على الآحاد إذ السريان للآحاد، هو لازم أعمّ من صحّه الانطباق وعدمها، كما لا يخفى .

الأمر الرابع: إذا عرفت تقسيم العموم إلى الأقسام الثلاثه المذكوره، يبقى السؤال بأنّ هذه الانقسامات هل هي لنفس الموضوعات المفيده للعموم كالكُلّ والجميع والمجموع وأي، أو أنّها ثابتة لها من جهه كيفيه تعلّق الحكم على الموضوعات، بأنّه قد يتعلّق على نحو الاستغراق أو المجموع أو التبادل ؟

أقول: والذي يظهر من المحقّق الخراساني هو الثاني، وواقفه في ذلك المحقّقين النائيني والعراقي، إلا أنّهما خالفاه في العموم البدلي:

إمّا بدعوى أنّه ليس بعموم، وأنّ إطلاق العموم عليه تسامحي.

أو بدعوى أنّ البدليّه ليست من كيفيه تعلّق الحكم بالاستغراق والمجموع، كما قاله المحقّق العراقي في نهايته، وتبعه في ذلك السيد الحكيم في

كتابه «حقائق الأصول» .

خلافاً للعلامة البروجردى والسيد الخمينى والمحقق الخوئى، حيث اعتبروا الانقسامات من خصوصيات نفس الموضوعات من دون لزوم ملاحظه حال تعلق الحكم وكيفيته، وهو الأقوى عندنا، لوضوح أنه قد عرفت بأن العموم بأقسامه الثلاثة لها ألفاظ موضوعه - من (الكل) وأخويه - لإفاده الاستغراق ومجموع الأفراد حال التحقق والوجود، و(أى) و(أيه) لإفهام الأفراد بنحو التبادل والبدليته، من دون أن تكون دلالة الألفاظ على كل واحد من الثلاثة موقوفه على وجود تعلق حكم عليها، بل الألفاظ تكون كذلك سواء أكان لنا حكم متعلق بأحدها أم لا.

فإن التزمنا بأن هذه الانقسامات تكون متولده عن كيفية تعلق الحكم بالموضوع، استلزم ذلك أمرين باطلين:

أحدهما: لغويته كون هذه الألفاظ - من الكل والجميع والمجموع وأى - موضوعه لها، لأنّ الوضع يكون دائماً مقدماً على الاستعمال، ومن الواضح أنّ حصول هذه الانقسامات من التعلق، ليس معناه إلا أنه يحصل هذه الأقسام بعد الاستعمال، وهو لا يناسب مع الوضع الذى كان مقدماً وحاصلاً، سواء تحقق تعلق الحكم على الموضوع أم لم يتحقق!

وثانيهما: إنه يستلزم أن تكون الموضوعات تابعه للأحكام، مع أنّ الأمر بالعكس، أى أنّ الأحكام فى الإفاده والاستفاده تابعه للموضوعات من حيث السعه والضيق والاستغراق وغيره، كما لا يخفى، إذ لا يعقل تعلق حكم واحد بموضوعات متكثّره أو بالعكس وهو واضح.

مع أنّ مقتضى كلام المحقق الخراساني لزوم توقّف أهل المحاوره في حال استماع الألفاظ إلى أن الفحص عن كَيْفِيَّة تعلق الحكم بالموضوع وأنّه هل يكون على نحو الاستغراق أو غيره؛ لأنّ المفروض على مذاق الخصم أنّ الألفاظ بنفسها لا تكون مفهمه لحال تعلق الحكم من الأقسام، مع أنّه ليس الأمر كذلك عند مراجعته الوجدان والعرف.

الأمر الخامس: قد يطلق العموم اللفظي على المستفاد من النكره الواقعه بعد النفي أو النهي، مثل: (لا- رجل في الدار)، و(لا تضرب أحداً)، مع أنّهما ليسا من اللفظ في شيء، إذ لم يوضع الواضع لفظ في قبّال إفهام ذلك، ولا يكون للهيئه التركيبية من (لا رجل) وضع على حده ومستقلّ، فحينئذٍ ليس لنا إلّا كلمه (لا) المفيده لنفي المتعلّق بأيّ وجه كان، أي سواء كان المتعلّق طبيعه مطلقه مرسله أو طبيعه متقيده بقيد، غايه الأمر أنّه:

إذا وردت طبيعه من دون وجود قيد، جرى فيها مقدّمات الحكمه، وأفادت نفي استيعاب الأفراد، بلحاظ أنّ المطلوب كان هو عدم تحقّق فردٍ منها، وهذا لا يتحقّق إلّا بنفي جميع الأفراد، وهذا أمرٌ يدلّ عليه العقل والارتكاز لا من حيث دلالة اللفظ .

وإن أخذ المدلول طبيعه متقيده، أصبح المعنى نفي هذه المتقيده، فلا يفيد نفي الاستيعاب، وبذلك يمتاز العموم المستفاد من لفظ الكلّ وما يشابهه عمّا يستفاد من النكره المتلوّه للنفي أو النهي.

كما أنّ العموم المستفاد من قوله تعالى: «أحلّ الله البيع» أيضاً تكون بمقدّمات الحكمه الذي هو المفرد المحلّي باللام، فالألف واللام الواردان على

الجنس لا- يفيدان العموم مثل (الكل) ولذلك يحتاج عمومه إلى جريان مقدمات الحكمه، هذا بخلاف مثل لفظ (الكل) أو الجمع المحلى بالألف واللام كالعلماء وأمثال ذلك، فإن العموم مستفاد من نفس الألفاظ الموضوعه، ولا ينافى الاحتياج إلى جريان مقدمات الحكمه فى متعلقه، وإن كان جريانها بحسب ذاتها موجوده، كما أشرنا إليه سابقاً، وهو مختار المحقق الخراسانى فى «الكفايه»، خلافاً للسيد للخمينى قدس سره حيث ادعى اللغويّه فى الجريان، وأنها لا تجرى فى مثل هذه العمومات.

تكملة لازمه :

قال المحقق النائينى: (ربما يتوهم ظهور الجمع المحلى بالألف واللام ك- (العلماء) وما يلحق به من الأسماء المتضمنه للمعانى الحرفيه، إذا وردت عليها اللام، اقتضاء الاستيعاب والشمول بالمجموع، فيكون عاماً مجموعياً لا استغرافياً، لأنّ مدخول اللام هو الجميع، فإنّ مثل (زيدون) أو (علماء) لا ينطبق على كلّ فرد فرد، بل ينطبق على كلّ جماعه جماعه من الثلاثه فما فوق، وغايه ما يستفاد من اللام هو أقصى مراتب الجمع التى تنطوى فيها جميع المراتب مع حفظ معنى الجمعيه، فاللام توجد معناً فى المدخول كان فاقداً له، وهو أقصى المراتب، كما هو الشأن فى جميع المعانى الحرفيه التى تولد معناً فى الغير، وذلك يقتضى العموم المجموعى دون الاستغرافى) (١).

وأجاب عنه بما حاصله: (أنّ أداه العموم من الألف واللام إن كان نفس الجمع، بحيث كان ورود أداه العموم متأخراً عن ورود أداه الجمع من الألف والتاء والواو والنون على المفرد، لكان للتوهم المذكور مجال، ولكن كيف يمكن إثبات ذلك؟

بل ورود أداه العموم وأداه الجمع على المفرد، إنّما يكون في مرتبه واحده، فالألف واللام تدلّ على استغراق أفراد مدخولها وهو المفرد، غايته أنّه لا- مطلق المفرد حتّى يقال إنّ المفرد المحلّي باللام لا يدلّ على العموم، بل المفرد الذى ورد عليه أداه الجمع عند ورود أداه العموم.

والحاصل: أنّ مبنى الإشكال إنّما هو ورود أداه العموم على الجمع، وأما لو كانت أداه العموم وارده على المفرد الذى يرد عليه أداه الجمع، فأداه العموم تدلّ على استغراق أفراد ذلك المفرد، ويكون حال الجمع المحلّي باللام حال (كلّ) فى الدلاله على استغراق الأفراد على نحو الانحلال، فتأمل فإنّ المقام يحتاج إلى بيان آخر)، انتهى كلامه.

ولكن يمكن أن يناقش فيه أولاً: بأنّ المفرد الذى ورد عليه أداه العموم كالعالم، إذا لم يستفاد منه الاستغراق، كما أنّ نفس أداه الجمع - وهى الواو والنون أو الألف والهمزه ونظائرها - لا- تقتضى استغراق الأفراد، فكيف يمكن حصول الاستغراق فى انضمامهما معاً بالجمع، مع أنّ المفروض عدم وجود وضع خاصّ للمركّب منهما؟!.

وثانياً: إنّ أداه العموم ترد على الجمع بعدما كان جمعاً - ولذا يُسمّى بالجمع المحلّي بالألف واللام - لا على المفرد الذى يرد عليه أداه الجمع، وإلاّ لكان المفرد المحلّي بالألف واللام وأداه الجمع، والحال أنّه خلاف الاصطلاح، فهذا الجواب

لايغنى عن هذا التوهم.

أقول: ومما ذكرنا ظهر ضعف ما احتمله صاحب «الكفايه»، من أن دلالة الجمع المحلّي باللام على العموم لا تخلو:

إمّا أن تكون من جهه وضع المجموع لذلك .

أو من جهه وضع خصوص كلمه اللّام لها، يعنى أنّها إذا دخلت على الجمع تدلّ على ذلك، لأنّ الجمع بما هو جمع لا يدلّ على الأفراد بصوره الآحاد، بل لو دلّت لدلّت على كلّ جماعه وجماعه، ولو بأقلّ أفرادها وهو الثلاثه والثلاثه، فليس فيها الاستغراق للآحاد، مع أنّه لو كان فيه ذلك لصار إتيان اللّام لغواً؛ لأنّ الاستغراق حصل بنفس صيغه الجمع لا باللام .

كما أنّ اللّام أيضاً لا تدلّ على الاستغراق للآحاد، لأنّها لو دلّت لدلّت على استغراق ما هو مفاد متعلّقها ومدخولها بما له من المعنى، وهو الجماعه والجماعه، فيصبح الاستغراق فى خصوص أفراد الجماعات دون الآحاد، وهو خلاف المفروض كما لا يخفى.

وعلق عليه المحقّق العراقى بما حاصله:

(هناك فرق بين التثنيه المعرف باللام، والجمع المعرّف بها، حيث أنّ التثنيه لا إبهام فيها فى مرتبه كتمها، ففى طرّ العموم عليها مثل: (أكرم كلاً من الرجلين)، لا حاجه إلى تعين آخر فى مدلولها، بخلاف الجمع لما فيه من الإبهام بين مراتب الجمع المختلفه آحادها، إذ لا بدّ من الحصر لهذه المراتب، حتّى يقتضى العموم الاستيعاب فى الآحاد المندرجه تحتها، فلا بدّ للحمل على ذلك من الاستعانه بالقرينه - حتّى ولو كانت مقدّمات الحكمه المقتضيه للحمل على أعلى مراتب

الجمع وأقصاها - من جهة أنه لا تعين ذاتاً في الخارج، بخلاف سائر المراتب، حيث لا حد لها حينئذٍ.

هذا فيما لو كان المقصود في العموم نظراً إلى الآحاد المندرجه تحت مصاديق الجمع.

وأما لو كان المراد هو نفس مصاديق الجمع، أي جماعه جماعه، مثل: (أكرم كل جماعه جماعه) فهو أيضاً:

تارة: يقصد ما هو القابل للتكرار، من دون أن يتحقق تداخل في الحكم، فيؤخذ بأقل الأفراد وهو الثلاثة الثلاثه، حيث أن لها تعيناً في طرف الأقل، فلا يتداخل، بخلاف الأربعة والخمسه وما فوقها، حيث لا تعين لها في طرف الأقل أيضاً.

وأخرى: وأما لو قصد ما هو قابل للتكرار ولكن مع تحقق التداخل، فيؤخذ بجميع المراتب من الثلاثة والأربعة والخمسه وما فوقها، ويحكم بالتداخل.

هذا كله فيما لو أحرز وضع المراد من الجمع من أقسامه الثلاثة.

وأما إن لم يحرز، فيحمل على القسم الأول، لأن إرادته خصوص انحصار أفرادها بأقلها وهو الثلاثة، ينافي احتمال كون العموم بلحاظ نفس المصاديق، فلا يبقى مجال للعموم، إلا أن يكون بلحاظ الأفراد المندرجه تحتها، فيحمل على أقصى المراتب من جهة تعينه بالذات، كما لا يخفى). انتهى كلامه.

أقول: إن ما ذكره ليس إلا - بيان إمكان إرادته أقسام الثلاثة من الجمع، وكون الفارق بين التشبيه والجمع هو وجود حدّين معينين في التشبيه دون الجمع، وأما الإشكال المطروح من أنه كيف دلّ الجمع المحلي باللام على أقصى مراتب الآحاد

دون أقصى مراتب الجماعه والجماعه، ولو بما لا يوجب التداخل مثل الثلاثه والثلاثه، حتّى يكون له تعين في الخارج بواسطه إرادته أقصى المراتب، فقد بقى على حاله حيث لم يكن جوابه وافياً برده .

فالأولى في الجواب: هو ما نقل عن بعض الأصحاب - كما عن «المحاضرات»^(١)، وتبعه المحقق الخميني في «تهذيب الأصول»^(٢) ظاهراً - فنستعرضه بتوضيح مّا حتّى يتبين المقصود من كلامه، حيث يقول رحمه الله :

(إنّ كلمه اللّام لا- تدلّ على العموم، بل التي تدلّ عليه هو التعريف والإشاره في متعلّقها، كما أنّ الجمع بنفسها لم يدلّ على الآحاد، ولذا لا يستفاد العموم من المفرد المحلّي باللّام، ولا الجمع غير المحلّي باللّام، بل الذي يوجب أن يستفاد منه العموم هو تعريف الجمع، لأنّ الجمع له عرض عريض، واللّام وضعت لتعريفه، ولا معين ولا معرّف (بالفتح) في مراتب الجمع، إلّا ما هو أقصاها، إذ غيره لا تعيين له، فتعريف اللّام أوجب كون المراد من الجمع هو استيعاب الأفراد، لا مصاديقه جماعه جماعه، لأنّها لا تعين لها لا في ناحيه الأقلّ ولا الأكثر.

لا يُقال: بإمكان جعل التعيين في أقصى مراتب الجماعه والجماعه، ولو بإرادته كلّ ثلاثه ثلاثه، ليكون التعريف حاصلًا والإشاره محقّقه.

لأنّنا نقول: بوجود الإبهام فيه أيضاً، فيما إذا بقى اثنان أو واحد من الأفراد، حيث لا يشمل الحكم لعدم صحّحه انطباق موضوع الجمع وهو كلّ ثلاثه ثلاثه عليه، مع أنّهما داخلان في الحكم قطعاً.

١- المحاضرات: ٥ / ٣٦٠ .

٢- تهذيب الأصول: ٢ / ٩ .

فبالنتيجة: يكون ملخص الكلام أنه لا- يمكن حمل الجمع المحلى بالألف واللام على أن المراد منه أقصى مراتب الآحاد، دون أقصى مراتب الجماعه - إلا من خلال ضمّ مقدمات الحكمه ليدلّ على شمول الحكم للأقل من الثلاثة كالثنين والواحد، مع أن المشهور - كما صرح به المحقق الخميني قدس سره - القول بأنه لا نحتاج للدلاله إلى الاستيعاب والاستغراق إلى مثل تلك المقدمات .

أقول: لعلّ الوجه في عدم الحاجه إليها - وإن هي بطبيعته الحال موجوده كما اخترناه - أن نفس التعريف المحتاج إلى التعيين في الخارج، لا يحصل إلا بأن يشمل لمثل استيعاب الأفراد والآحاد، لا مصاديق نفس الجمع وهو الجماعه كما عرفت، وهو غير بعيد.

وأخيراً: إذا عرفت هذا كله، ثبت أن للعموم ألفاظاً تخصّه، لأنها وضعت له بالخصوص كلفظ (الكلّ) و(الجميع) وغيرهما، وأن الاستغراق هو الأولى في الأقسام، لأنه لا يحتاج إلى مؤونه زائده وراء جعل المفهوم متعلقاً للكلّ بلحاظ أفراده.

هذا بخلاف العموم المجموعى، حيث يحتاج إلى ملاحظه الأفراد متفرقة ومجمعه.

أو العموم البدلى حيث يحتاج إلى اعتبار التردد بين الأفراد.

ثم لا- يخفى عليك أن الخاصّ عند القوم لم يكن أمراً مقابلاً للعام، بأن يكون له لفظاً مخصوصاً، بل الخاصّ عنوان يلاحظ في مقابل العامّ غير المخصّص، وما التزم به بعض الأعلام من اعتبار لفظ (خاصّه) موضوعه للخاصّ - كما في «عنايه الأصول» - ممّا لا يمكن قبوله، لوضوح أن مفهوم هذا اللفظ لم يوضع لمثل ذلك

المعنى، بل المستفاد منه هو الانحصار فى الفرد أو الصنف وغير ذلك، فلا يبعد أن يكون المراد من الخاص هو العام المخصّص بالوصف أو الاستثناء أو نحوهما، أو ما يكون أفرادُه بالنسبة إلى العام أقلّ ودلالته عليها أظهر، هذا.

أقول: إذا عرفت هذه الأمور الخمسة، نرجع إلى بيان عدّه مباحث وأمور لازمه فى مبحث العام والخاصّ، فنقول ومن الله الاستعانة:

فى أن العام المخصّص هل هو مجاز فى الباقي أم لا

المبحث الأوّل

فى أن العام المخصّص هل هو مجاز فى الباقي أم لا ؟

قبل الشروع فى بيان المراد والمختار، لابدّ من ذكر أقسام المخصّص الوارد على العام ومن ثمّ ملاحظه كلمات القوم فيه، فنقول:

إنّ المخصّص: تارةً يكون متّصلاً، وأخرى منفصلاً.

وفى كلّ واحدٍ منهما قد يكون المخصّص مبتياً مفهوماً ومصداقاً، وآخر مجملاً.

ففى الثانى أيضاً: قد يكون الإجمال فى المفهوم تارةً، وأخرى فى المصداق.

وعلى كلّ التقادير:

تارةً: يكون المخصّص لفظياً من الاستثناء والوصف وغيرهما.

وأخرى: يكون لئبياً كالإجماع والسيره المتشرّعه وبناء العقلاء ونظائرها.

وعلى كلّ التقادير، قد يكون المخصّص من قبيل الأقلّ والأكثر تارةً، وأخرى ما يكون بنحو المتباينين.

وحيث أنّ المطلوب فى بعضها متفاوتاً مع البعض الآخر، لابدّ أن يبحث فيها مع الخصوصيات الموجوده فى المخصّص لا مجردّه

عنها كما يشاهد فى كلام المحقّق الخراسانى فى «الكفايه» حيث يرد عليه:

أولاً: لم يبيّن فى بدايه البحث فى المقام عن أنّ البحث جارٍ فى أنّ العام

المخصّص هل هو حجّه في الباقي، أم لا، أم أنّه عن المخصّص المبيّن أو المطلق ليشمل المجمل منه، مع أنّ صراحه كلام الشيخ الأعظم وصاحب «الفصول» و«القوانين» وغيرهم هو الأوّل منهما في المقام، وجعلوا صورته الإجمال فيما بعد ذلك.

ثانياً: أنّه قد جعل العام حجّه فيما احتتمل دخوله في المخصّص إذا كان منفصلاً مطلقاً، من غير فرق بين الشبهه المفهوميه والمصداقيه، مع أنّه سيأتى منه في المسأله اللاحقه من التفصيل في المنفصل بين كون الإجمال مفهوميّاً مردّداً بين الأقلّ والأكثر، فالعام حجّه فيما سوى الأقلّ، وهكذا إن كان مجملاً مصداقاً وكان المخصّص لثبناً، فيكون العام حجّه في الشبهات المصداقيه.

وأما إذا كان مفهومه مجملاً مردّداً بين المتبائنين، أو كان مجملاً مصداقاً وكان المخصّص لفظياً، فلا يكون العام حجّه في موارد الإجمال والشبهه.

البحث عن حكم المخصّص المبيّن

البحث عن حكم المخصّص المبيّن

أقول: اختلف الأصوليون في حكمه:

(١) قول بسقوط العام عن الحجّيه بمجرد التخصيص، وقد نسبه صاحب «التقريرات» إلى بعض العامّه وهو أبو ثور على ما قيل.

(٢) وقول بعدم السقوط مطلقاً، وقد نسبه إلى المشهور، بل في «التقريرات» أنّه لم يظهر من أصحابنا فيه خلاف.

(٣) وقول بالتفصيل بين المخصّص المتّصل فيكون العام حجّه في الباقي، وبين التفصيل فلا يكون حجّه فيه، وقد نسبه إلى جماعه من العامّه منهم البلخي.

أقول: الأولى أن نتعرض إلى الدليل الذى يدعى السقوط مطلقاً، ولذلك قال صاحب «الكفايه»: (واحتج النافى بالإجمال، لتعدد المجازات حسب مراتب الخصوصيات، وتعين الباقي من بينها بلا معين، ترجيح بلا مرجح).

توضيح استدلاله: أنه استدللّ بأمرين:

أحدهما: وهو أن اللفظ مثل: (أكرم كلّ عالم) حقيقه فى العموم، والمفروض عدم كونه مراداً، لورود التخصيص بقوله: (إلاّ الفاسق منه)، أو: (لا- تكرم الفاسق منه)، وما دونه من المراتب من عالم فقيه، وعالم أديب، وعالم عادل، مراتب من المجازات التى كان اللفظ صالح لها، ولا دليل على تعيين البعض؛ لأنّه مترجح، فهو ترجيح بلا مرجح.

وثانيهما: أن لكلّ لفظ ظهور، ومن الواضح أن ظهور: (أكرم كلّ عالم) هو العموم، والمفروض عدم بقاء هذا الظهور بواسطة التخصيص، فإذا سقط الظهور عن اللفظ، فلا يبقى حجّه للباقي، لأنّ ما لا ظهور له فلا حجّه فيه.

أقول: وهذا الوجه بعد الدقّه يمكن إرجاعه إلى الأوّل، لأنّ وجه عدم الظهور ليس إلاّ بواسطة عروض الإجمال بالتخصيص، فإرادته أى مرتبه من المراتب تحتاج إلى قرينه معيّنه، مضافاً إلى وجود قرينه صارفه عن المعنى الحقيقى، وهى نفس التخصيص، هذا.

ولقد أجيب عن هذا الاستدلال والإشكال بوجوه:

الوجه الأوّل: وهو المنسوب إلى المحقق القمى، وأخذ منه صاحب «الفصول»، بأنّ تمام الباقي هو أقرب المجازات، وهو المرجح فيقدم، وبالتالي فلا إجمال.

وأجاب عنه صاحب «الكفاية»: بأنَّ الأقربيه لو كانت إنما تكون من حيث المقدار ولا- اعتبار بها، بل الملاك في الأقربيه هو الأُنس الناشئ من كثرة الاستعمال الموجب للتمييز عن بقيه المجازات، وهى فى المقام مفقوده؛ إذ ليس للباقي حدَّ خاصّ كى يكثر الاستعمال فيه، ويشتدُّ أنسه مع اللفظ، حتّى يمتاز عن سائر المراتب، ويصير مرجحاً، ويخرجه عن الإجمال.

أقول: هذا جوابٌ قد ابتدأ به الشيخ الأعظم، وتبناه صاحب «الكفاية»، وإن أُورد عليه :

بأنَّ الأقربيه بحسب المقدار وإن لم يكن بنفسه مرجحاً فى غير المقام، إلاَّ أنه هنا مرجحٌ، لأنَّ الأقربيه بحسب المقدار هنا أقرب إلى أظهر خواصّ معنى الحقيقى وهو العموم والسعه، فلا- محاله يكون هو المتعيّن من بين سائر المجازات، وإن لم يكن الاستعمال فيه أكثر حتّى يوجب شدّه الأُنس.

هذا، ولكن الذى يُسهّل الخطب، أنه لا نسلم صيرورته مجازاً حتّى نحتاج إلى مثل هذا الجواب والإشكال كما ستعرف إن شاء الله تعالى.

الوجه الثانى: هو الذى أجاب عنه صاحب التقريرات على ما نسب صاحب «نهاية الأصول» إليه، وحاصله:

(أنَّ ما ذكر إنما يصحّ إذا كان التفاوت بين المعنى الحقيقى والمعانى المجازيه هو التباين، وأما إذا كان بنحو الأقلّ والأكثر كما فى العامّ والخاصّ، فلا- مورد لما ذكرت، فإنّ دلالة العام حينئذٍ على كلّ فرد من أفراده غير منوطه بدلالته على سائر الأفراد، والمجازيه - على فرض تسليمها - إنما هى بواسطة عدم شموله للأفراد المخصوصه، لا بواسطة دخول غيرها فى مدلوله.

وبالجملة: القرينه إنما هي لإخراج بعض الأفراد، وأما غير هذا البعض فهو باقٍ، كما لو فرض أنه كان قبل التخصيص داخلاً ولم يوجد بالنسبة إليه قرينه صارفه، فالمقتضى للحمل على الباقي موجود، والمانع مفقود، حتى ولو شكك في عدمه). انتهى.

فأورد عليه صاحب «الكفايه» بما حاصله: أن دلالة العام على كل فرد يكون بتبع دلالة العموم؛ أي إذا كان دالاً على العموم دلّ على كل فرد، فإذا فرضنا أنه لم يستعمل فيه بل استعمل في الخصوص مجازاً - كما هو المفروض - وكان كل واحد من مراتب الخصوصيات متياً جاز استعمال اللفظ فيه مجازاً، كان تعيين بعضها بلا- معين وترجيحاً بلا مرجح، ولا مقتضى لظهوره في خصوص تمام الباقي، إذ الظهور إتماً بالوضع أو بالقرينه، والفرض انتفاء كليهما بالنسبة إليه، إذ لا اختصاص للمختصص لتمام الباقي، ولا دلالة فيه حتى تكون قرينه معينه لذلك، كما لا يخفى.

وأجاب العلامة الطباطبائي عن إيراد صاحب «الكفايه» في حاشيته بقوله:

(ولا- يخفى أنه بناءً على هذا التقريب، لا- يرد عليه ما أورده المصنّف قدس سره ، فإنّ بناءه على سقوط الدلالة الأولى رأساً، وتجدد دلالة ثانية مردّده بين مراتب الباقي، وقد عرفت خلافه، وما ذكره في تقريب العبارة هو هكذا: إنّ العام مع قطع النظر عن المختصص ظاهرٌ في العموم، وغايه ما يقتضيه المختصص على تقدير تسليم المجازية، أن يكون قرينه على عدم شمول العام لأفراد المختصص، لا سقوط دلالاته على جميع ما كان يدلّ عليه لولا المختصص، بأن يبطل أصلاً ويتجدد دلالة أخرى، فيصير مجملاً، بل الدلالة الأولى موجوده، وإنما أفادت القرينه سقوطها بالنسبة إلى أفراد المختصص، وأما الباقي فالمقتضى للدلالة عليه موجود،

والمانع مفقود، ولو احتمل دُفع بالأصل(١)، انتهى كلامه.

أقول: ولا يخفى ما فى كلام العلامة، لأنه :

إن كانت دلالة العام على جميع ما يدلّ عليه لولا التخصيص باقيه بحاله، فلا محيص عن أن يكون ذلك بالوضع الأولى للعام، فلازمه بقاء معناه الحقيقى بحاله، فلا يجمع مع قوله: (على تقدير تسليم المجازيه).

وإن لم تكن باقيه بحاله، فلازمه تحقّق دلالة أخرى غير الأولى، فيعود المحذور وإن يساعده قوله: (على تقدير تسليم المجازيه).

الوجه الثالث: هو الذى أجاب عنه صاحب «الكفايه» واختاره، وحاصله:

(إنّ العام لا يصير بالتخصيص مجازاً لا فى المتّصل ولا فى المنفصل:

أمّا الأوّل: فلأنّه لا- تخصيص فى العموم أصلاً، فإنّ أدوات العموم قد استعملت فى العموم دائماً، غايه الأمر أنّ دائره العموم تختلف سعته وضيقاً باختلاف المدخول، فلفظه (كلّ) فى: (كلّ رجلٍ عالم)، قد استعملت فى العموم، كما فى قولنا: (كلّ رجل)، بلا تفاوت بينهما، مع أنّ الثانى أوسع من الأوّل .

وأما فى المنفصل: فلأنّ إرادته الخصوص واقعاً لا تستلزم استعمال اللفظ فيه، إذ من الممكن أنّ استعماله فى العموم كان للقاعده، حتّى يتمسك به عند الشكّ، ويكون الخاصّ مانعاً عن حجّيه ظهوره لكونه نصّاً أو أظهر لا مصادماً لأصل ظهوره.

والحاصل: أنّه بعدما استقرّ ظهوره فى العموم، لا يرفع اليد عن أصله بسبب

الخاصّ، فإنّ الثابت من مزاحمته له إنّما هو بحسب الحجّيه لا بحسب أصل الظهور، فالعموم مرادّ من اللفظ بالإرادة الاستعماليه، وإن كان المراد الجدّي هو الخصوص)، انتهى.

أقول: هذا الكلام خصوصاً ذيله في المخصّص المنفصل، مأخوذ عن الشيخ الأعمش في بحث التعادل والترجيح من «فرائد الأصول» (١).

وقد أورد عليه المحقّق النائيني قدس سره، وحاصل ما أفاده هو:

(أنّ حقيقه الاستعمال ليس إلّا- إلقاء المعنى بلفظه، بحيث لا يكون الشخص حال الاستعمال ملتفتاً إلى الألفاظ، بل هي مغفول عنها، وإنّما تكون الألفاظ فنظرةً ومرآةً إلى المعاني، وليس للاستعمال إرادته مغايره لإرادته المعنى الواقعي.

فالمستعمل إن كان قد أراد المعاني الواقعه تحت الألفاظ فهو، وإلّا كان هازلاً.

ودعوى: أنّ العام قد سبق لبيان ضرب القاعده، ممّا لا محصّل لها، فإنّ أداء العموم والمدخول إنّما سيقّت لبيان الحكم النفس الأمري، وليست القاعده جزء مدلول الأداء، ولا جزء مدلول المدخول.

نعم، قد يعبر عن العام بالقاعده، إلّا- أنّ المراد من القاعده هي القاعده العقلانيه من حجّيه الظهور وأصالة العموم، وقد تكون القاعده مجعوله شرعيه كأصالة الطهاره والحلّ وأمثال ذلك من الأحكام الظاهريه، وأين هذا من العامّ المسوق لبيان الحكم الواقعي؟!.

والحاصل: أنّ تفكيك الإرادة الاستعماليّة عن الإرادة الواقعيّة ممّا لا محصّل له، بل العام قبل ورود التخصيص عليه وبعده يكون على حدّ سواء في تعلق الإرادة به، وأنّ هناك إرادة واحده متعلّقه بمفاده، فهذا الوجه ليس بشيء، انتهى كلامه.

أقول: ولا يخفى أنّ اعتراضه متوجّه إلى الشقّ الثاني من كلامه، وهو المخيّص المنفصل. وأمّا صدر كلامه الذي كان قبله، حيث صرّح عند الجواب عن الإشكال بأنّ الأداة والمدخول لم يستعملا إلا في معاهما الحقيقي إذ لفظه (كلّ) مستعمل في العموم بلا تفاوت بين كون التخصيص متصلاً أو منفصلاً؛ لأنّ كون مدخول (كلّ) لفظه (عالم) أو (عالم عادل) لا تأثير فيه من حيث استعماله في الاستيعاب، كما أنّ لفظ (العالم) استعمل في معناه الحقيقي، وهو من انكشف لديه الشيء، سواءً ذكر مجرداً عن القيد أو كان مقيداً بقيد من العدالة والفقاهة ونظائرها، فهذه القيود لم تستلزم مجازاً في لفظ (العالم)، والخصوصيّة إنّما جاءت من قبل دالّ آخر غير العالم، فمن أين تأتي المجازيّة، وليس هنا لفظ لم يستعمل في معناه حتّى يتوهم المجازيّة فيه، هذا بلا فرق بين التخصيص في الأنواع والأفرادى في القضية الحقيقيّة أو الخارجيّة.

ولكن الإنصاف أن يُقال: بأنّ العام المخيّص لا يصبح مجازاً إلا في المتّصل ولا المنفصل؛ لعدم استعمال شيء في غير ما وضع له اللفظ، حتّى يصير مجازاً ويخرج عن الحجّية في تمام الباقي، كما عرفت في ما ذكر.

إلا اللّهمّ أن يُقال بأنّ كلّ كلامٍ يلقي من متكلّمٍ إلى مخاطبٍ، لا بدّ أن يحصل للمخاطب معلومات ثلاث:

أولاً: معرفته وعلمه بمعنى الكلام وما يعدّ قالباً له.

ثانياً: معرفته وعلمه بأنه مستعمل في معناه الأولى أو في غيره ولو بلا قرينه عليه.

وثالثاً: معرفته وعلمه بتطابق المستعمل فيه الكلام مع إرادته الجدّيه.

مثلاً- إذا قال: (أكرم كلّ عالم) أن يعرف المخاطب معنى اللفظ، ويعرف أنه استعمل فيه أو في غيره، ويعرف أنه المراد الجدّي، كما هو ظاهر استعماله.

والمتكفل لمعرفة الأوّل هو العرف، فإنهم المرجع في تشخيص معنى الكلام بخلاف الآخرين، حيث أنّ المتكفل لهما العقلاء بدلاله الأصول، إذ الأصل عندهم في كلّ كلام أن يكون مستعملاً في معناه لا في غيره، إلاّ أن تقوم قرينه صارفه تصرفه عن هذا الأصل وعن معناه الحقيقي، كما أنّ الأصل في كلّ كلام مستعمل في معنى، أن يكون معناه هو المطابق لإرادته المتكلم الجدّيه، فإذا ورد الخاصّ وجب التصرف في الأصل الأخير دون الأوّل والثاني؛ يعني إذا قيل: (لا يجب إكرام العالم الفاسق)، أو قيل بصورة متّصلاً به: (إلاّ الفاسق) فمقتضى أقوائيه ظهور الخاصّ على العام - إمّا بالنصّ والظاهر، أو بالأظهر والظاهر - رفع اليد عن حجيّه الأصل، وهو التطابق بين الإرادة الاستعماليّه والإرادة الجدّيه، فيفهم من دليل التخصيص أنّ العموم لم يكن مراداً جدّياً للمتكلم، ولكن حيث كان المتكلم حكيماً، وكلامه صادر عن الحكمة والتدبّر، فيعلم أنّ إيراده بنحو العموم في ظاهر اللفظ كان لمصلحه، وهي ليس إلاّ ضرب القاعده في الموارد المشكوكه، لإمكان الرجوع إليه عند الشكّ، وهو أمرٌ مقبول بلا إشكال، فلا يلزم من ذلك مجاز أصلاً كما عرفت.

هذا، بلا- فرق بين كون التخصيص متصلاً أو منفصلاً، لأن ذلك لو كان مخصوصاً للمنفصل دون المتصل، لزم أن لا يجوز الرجوع إلى عموم العام في المخصّص المتصل في الأفراد المشكوكه للمخصّص، لعدم وجود عموم بإرادته استعماله حتى يتمسك به، مع أن المشهور بين الفقهاء - لا سيما الأنصارى في «المكاسب» - التمسك بعموم مثل قوله تعالى: «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ» (١) وكذلك قوله: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالِدَمُّ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ - إِلَى قَوْلِهِ - إِلَّا مَا ذَكَيْتُمْ» (٢) في الحكم بطلان بيع مشكوك الصّحة والفساد، وحرمة لحم المطروح المشكوك بين المذكى وغيره ونظائرها.

فيهم من ذلك أن أصله التطابق بين الإرادتين أصل عقلائي يجب الأخذ به، إلا فيما ورد دليل يدل على مخالفته الإرادة الجديّة مع الإرادة الاستعمالية، حتى ولو كانت القرينه متّصلة كالاستثناء عن عموم العام.

نعم، لا يخفى الفرق بين فردى التخصيص، في أن المتصل لا يوجب انعقاد الظهور الذي هو حجّه إلا بعد التخصيص؛ لأن كل كلام لا بدّ في مقام الاحتجاج من تماميته والأخذ بظاهره بعد ما يصحّ السكوت عليه، وهو ليس في المتصل إلا بعد التخصيص، وهذا بخلاف المنفصل حيث انعقد الظهور أولاً للعام بتماميته، ثم يتصرّف فيه بواسطة المخصّص المنفصل، وهذا المقدار من التفاوت لا يوجب التصرّف في إجراء ما قلنا من رفع اليد عن أصله التطابق بين الإرادتين، كما أن هذا المقدار من التصرّف لا يوجب كون الاستعمال مجازياً، كما لا يوجب سقوط

١- سورة النساء: الآية ٢٩ .

٢- سورة المائدة: الآية ٣ .

العام عن الحجّيه فى الباقى فى كلا التخصيصين أيضاً، وهو واضح لا مجال للتأمل فيه.

أقول: ولكنّ الإنصاف أنّ الإجمال فى المخصّص المتصل ربما يوجب الإجمال فى عموم العام، إن كان الإجمال مفهوماً - كما سيأتى - دون المنفصل، وهذه أيضاً فرق آخر بينهما.

هذا، وممّا ذكرنا ظهر أنّ استعمال العام المخصّص فى النافى يكون حقيقياً، واستعمالاً فى ما وضع له وهو العموم فى مرحله الاستعمال، وإن كان دونه فى مرحله الجدّ، إلّا أنّ صفه الحقيقه والمجاز وصفان لمقام الاستعمال لا لمقام الجدّ، ولذلك لا يضرّ بوضع الحقيقه والمجاز.

أقول: وممّا ذكرنا ظهر ضعف ما التزم به السيد البروجردى - على ما فى تقريراته (١) حيث فصّل أولاً الكلام عن معنى الحقيقه والمجاز، وبين كيفيه استعمال العام المخصّص فى الباقى.

ثمّ قال رحمه الله :

(فتلخص ممّا ذكرنا :

أنّه فى الاستعمالات الحقيقيه، يُراد بقاء المعنى وثباته فى ذهن السامع بتمامه.

وفى الاستعمالات المجازيه، يُراد انتقال ذهنه من تمامه إلى معنى آخر.

وفى العمومات المخصّصه، يُراد بقاء بعضه فى ذهنه ليحكم عليه، وخروج بعضه منه، فهى أمرٌ متوسط بين الحقيقه والمجاز، إذ لم يرد فيها ثبوت المعنى

بتمامه، ولا جعله مَعْبَرًا ينتقل منه .

ويشترك الأقسام الثلاثة في أنّ اللفظ لا يستعمل فيها إلا فيما وضع له)، انتهى محلّ الحاجه من كلامه.

وجه الضعف: أنّك قد عرفت بأنّ الحقيقه والمجاز وصفان مستعملان في مقام الإراده الاستعماليه دون الإراده الجدّيّه، فإذا فرض كون الاستعمال فيما وضع له في مرحله الاستعمال فهو حقيقه قطعاً، وإن كان في مقام الجدّ مربوطاً ببعض الأفراد كما في العامّ المخصّص.

هذا كلّه في المبحث الأوّل من حيث أنّ نفس التخصيص لو كان مبيّناً - مفهوماً ومصادقاً - بعيداً عن الإجمال، هل يوجب صيروره العام مجازاً أم لا، قد عرفت تحقيقه.

البحث عن حكم المخصّص المجمل

البحث عن حكم المخصّص المجمل

المبحث الثاني: في بيان التخصيص بالمخصّص المجمل، أي لم يكن مبيّناً ومعلوماً، سواء كان الإجمال في مفهومه أو في مصداقه، وهو من أهمّ مباحث العامّ والخاصّ وأنفعها في الفقه، فنقول ومن الله الاستعانه وعليه التكلان:

اعلم بأنّ الإجمال والشكّ الموجودين في المخصّص :

تارة: يكون مفهوميّاً.

وأخرى: مصداقيّاً.

فأمّا الأوّل فيقع الكلام فيه في مقامين:

الأوّل: فيما إذا كان أمر المخصّص المجمل مفهوماً دائراً بين الأقلّ والأكثر.

الثانى: فيما إذا كان أمره دائراً بين المتباينين.

فأما الأول منهما: فتارة يكون المخصّص المجمل المفهومى متّصلاً، وأخرى منفصلاً.

أما إذا كان متّصلاً:

فتارة: يكون الإجمال من جميع الوجوه؛ أى لا- مبيّن فيه أصلاً، كما فى قوله تعالى: «أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ»^(١) حيث يكون (ما يُتْلَى) غير مبيّن.

وأخرى: ما لا- يكون كذلك، لوجود بعض الأفراد فى المفهوم المبيّن فى ذلك، وإنّما كان إجماله بالنسبة إلى بعض آخر من الأفراد، مثل ما لو قال: (أكرم العلماء إلا- الفسّاق) حيث نعلم بأنّ بعض العلماء ليس بفساق قطعاً، بأى معنى التزمنا فى مفهوم الفسق، والإجمال كان فى بعض آخر من جهه الشبهه فى مفهوم الفسق، بأنّه عباره عن مرتكب الكبائر فقط، أو هى مع الصغيره. هذا، ولكن فرض الشكّ فى المجمل من جميع الوجوه المرّدّد بين الأقلّ والأكثر كالمثال المذكور آنفاً مشكل، إلا أن يكون فى الواقع لو علم كان كذلك، فإن كان المخصّص مجملاً مفهوماً ومتّصلاً بالعام فى الأقلّ والأكثر، فإنّه يوجب الإجمال فى العام أيضاً، لأنّه يمنع عن انعقاد ظهور العام، لأنّه لا ينعقد للكلام الملقى للإفاده والاستفاده ظهوراً عرفى فى المعنى المقصود، إلا بعد فراغ المتكلّم عن كلامه، فمن الطبيعى أنّ إجمال المخصّص يوجب إجمال عامته حقيقته، فكما لا ينعقد للعام ظهور فى العموم،

كذلك لا ينعقد له ظهور في الخصوص، ففي المثال المذكور إذا فرضنا إجمال مفهوم الفسق وتردده بين مرتكب الكبيره فقط أو الأعم منه، فكما أنّ شمول الخاص لمرتكب الصغيره غير معلوم، حيث لا يعلم بوضعه للجامع بينه وبين فاعل الكبيره، كذلك شمول العام - وهو وجوب إكرام العالم - له أيضاً مشكوك، لأنّه لا يعلم بأنّ الخارج منه هل يشمل له لى لا يجب إكرامه، أو لا يشمل له لكونه موضوعاً لفاعل الكبيره فقط ليجب إكرامه، فإذا لم يجز التمسك بالعام، ولا بالمخصّص في الأفراد المشكوكه، لأجل الإجمال في المفهوم، كان المرجع حينئذٍ هو الأصل العملى، لأنّه ليس لنا دليلاً اجتهادياً لوجوب إكرام المشكوك أو تحريمه أو ترخيصه، فيكون المرجع حينئذٍ الأصل العملى، وهو مختلف باختلاف مواردّه؛ لأنّه إن كان مفاد عموم العام هو الوجوب، ومفاد التخصيص نفي الوجوب فقط، فيقال في الفرد المشكوك بأنّه :

تارة: له حاله سابقه من وجوب الإكرام أو عدمه، فيستصحب تلك حاله ويحكم بالوجوب أو بالعدم، هكذا يكون الحكم فيما إذا كان مفاد العام هو الحرمة ومفاد التخصيص نفي التحريم، مثل ما لو قال: (لا تكرم الشعراء إلاّ العادل منهم)، وشكّ في أنّ العدالة هل تحصل من ترك الكبيره فقط أو الأعم منها ومن ترك غيرها، فإن كان له حكم سابق معلوم من الحرمة أو غيرها من الأحكام الخمسه فيستصحب.

وأخرى: وأمّا إذا لم تكن للفرد حاله سابقه معلومه من الوجوب والحرمة، فعند الشكّ فيه من جهة الوجوب في المثال الأوّل أو الحرمة في المثال الثانى، فالمرجع يكون أصل البراءه عن التكليف الإلزامى من الوجوب أو الحرمة بالبراءه

الشرعيه والبراءه العقليه.

وأما إذا كان مفاد التخصيص أيضاً حكماً إلزامياً كالعام من الوجوب أو الحرمة، حيث يكون مورد ذلك في المخصّص المنفصل أكثر من المتصل، كما لو قال: (يجب إكرام العلماء إلا الفساق منهم) فيحرم إكرامهم، أو قال: (لا تكرم الشعراء إلا العادل منهم) فيجب إكرامهم، فلو تردّد حينئذٍ في عداله فرد أو عدمها وفسقه، فالمرجع حينئذٍ هو أصاله التخيير لدوران الأمر بين المحذورين من الوجوب والحرمة.

وهذه قاعده عامه تجرى في بقيه الأقسام التي لا- يمكن فيها التمسك بعموم العام أو بخصوص الخاص لأجل الإجمال، كما لا يخفى.

أما إذا كان المخصّص منفصلاً: فالبحث يدور في أنّ المفهوم إذا كان مجملاً مردّداً بين الأقل والأكثر، كما في المثال المعروف (أكرم العلماء) ثم ورد دليل منفصل: (لا- تكرم الفساق منهم)، وكان مفهوم الفاسق مجملاً بين الأمرين اللذين ذكرناهما، فهل يوجب إجمال المخصّص إجمال العام أم لا؟

أقول: الحقّ أنه لا يوجب، وأنه لا يمنع ذلك عن التمسك بعموم العام، لأنّ ظهوره في العموم قد انعقد، والمخصّص المنفصل لا يمنع عن انعقاد ظهوره فيه، فحينئذٍ حيث أنّ ظهور الخاص في الخصوص أقوى من ظهور العام في العموم، لكونه نصّاً أو أظهر فيقدّم على الظاهر في العام، فبمقدار ما يشمله الخاص قطعاً - كمرتكب الكبيره من الفاسق - لا يكون العام فيه حجّه، لتعارضه مع ظهور الخاص وحجّيته، وأما في غيره من مرتكب الصغيره فقط، فحيث أنه مشكوك لشمول الخاص له، فلا يسرى إجماله إلى العام لا حقيقة ولا حكماً، إذ العام ظاهرٌ

فيه لتماميه ظهوره وانعقاده، حيث لا يزاحمه شيء في الظهور، فيشمله العام قطعاً، كما أنّ العام حجّه في القدر الزائد على الأقلّ، لعدم وجود حجّه أقوى في قبالة حتى يسقطه عن الحجّيه، لأنّ المفروض إجمال الخاصّ بالنسبه إليه، فيحكم بوجود إكرام زيد العالم الذي ارتكب الصغيره فقط لعموم دليل (أكرم كلّ عالم).

وبعبارة أخرى: كما أنّه إذا شككنا في أصل التخصيص بنحو الشبهه البدويه نتمسك بأصالة العموم لرفعه، فكذلك إذا علمنا إجمالاً بالتخصيص، وانحلّ العلم الإجمالي - لأجل دورانه بين الأقلّ والأكثر - إلى علم تفصيلي وشكّ بدويّ، فنتمسك أيضاً بأصالة العموم بالنسبه إلى القدر الزائد على الأكثر، فيكون الشكّ حينئذٍ في أصل التخصيص بعد انحلال العلم الإجمالي .

هذا كلّه في المخصّص المتّصل أو المنفصل المرّد إجمالهما من ناحيه المفهوم بين الأقلّ والأكثر .

وبالجملة: ثبت ممّا ذكرنا أنّ ما ذكره الشيخ الحائري من أنّ المولى إذا كان من عادته بيان المخصّص منفصلاً فلا يجوز التمسك بالعام حينئذٍ.

مخدوش، كما لاحظته القائل نفسه وتراجع عنه لاحقاً باعتبار أنّ عدم جواز العمل بالعام بلا مخصّص باب مستقلّ، وسرايه الإجمال إليه باب آخر كما لا يخفى.

وأما إذا كان التخصيص في المتباينين: وكان الإجمال في المفهوم أيضاً، كما لو علم بأنّ ما ورد من وجوب إكرام العالم مخصّص بالفاسق لكن لا يعلم بأنّ الفاسق هو مرتكب الكبيره فقط، أو المصّر على الصغيره، فمن ارتكب الصغيره من دون إصرار عليها لا يكون فاسقاً، كما أنّ من لا يرتكب شيئاً منهما لا يكون فاسقاً

قطعاً، فتردّد الحكم فيمن ارتكب أحدهما، وهو إمّا الكبيره فقط، أو المصّرّ على الصغيره فقط، كما لا- إشكال في فسق من ارتكب كليهما من الكبيره والإصرار على الصغيره، فحيثنذ يُقال :

تارة: يفرض كون المخصّص متّصلاً بالعامّ.

وأخرى: منفصلاً.

ففي الأول: يسرى إجمال المخصّص إلى العامّ ويوجب إجماله حقيقةً وحكماً، يعنى إذا قال: (أكرم كلّ عالم إلاّ الفاسق منه) فإنّ الإجمال في المخصّص ص موجب لسقوط ظهوره وحجّيته بالنسبه إلى زيد العالم الذى ارتكب أحدهما، فلا يجوز التمسك بظهور الخاصّ من الحكم بحرمة إكرامه أو عدم وجوب إكرامه، هكذا لا يجوز التمسك بعموم العام من الحكم بوجوب إكرامه، لعدم وجوب ظهور العام إلاّ فيما يعلم خروجه بالخاصّ، كمن لم يرتكب شيئاً منها، أو ارتكب الصغيره فقط من دون إصرار، فإذا سقط العام عن الظهور حقيقةً وعن الحجّيه حكماً، كما سقط الخاصّ كذلك بالنسبه إليه، فلا محيص إلاّ الرجوع إلى الأصول العمليه كما عرفت تفصيلها فلا نعيد.

وأمّا الصورة الثانيه: وهى كون المخصّص ص منفصلاً فى المتباينين، فإنّ عموم: (أكرم كلّ عالم)، قد انعقد له ظهورٌ بلا إشكال، لعدم وجود مزاحم له فى هذه المرحله، فيشمل العامّ كلا- فردى الخاصّ المجمل وهما مرتكب الكبيره فقط والمصّرّ على الصغيره، لكون كلّ منهما عالمًا، إلاّ- أنّ العام لا- يكون حجّه فيهما، لأنّهما من أطراف العلم الإجمالى بالتخصيص، لأنّنا نعلم إجمالاً بتخصيص أحدهما من حكم العام، غايه الأمر لا يكون الفرد الخارج منه معلوماً خارجاً

بالتفصيل وإن كان معلوماً بالإجمال، كما أنّ الخاصّ أيضاً لا يكون حجّة فيهما من الحكم بعدم وجوب الإكرام لإجماله في الظهور وسقوطه عن الحجّيه، فلا- محيص هنا إلا- الرجوع إلى الأصول العمليّه، خلاف ما ثبت في الأقلّ والأكثر حيث حكمنا بجواز التمسّك فيه بالعموم لعدم سرايه الإجمال في الخاصّ إلى العامّ، بخلاف المقام حيث قد يسرى إليه الإجمال فيسقطه عن الحجّيه والظهور، كالمخصّص المتّصل في كلا الموردین.

هذا تمام الكلام في المخصّص المجمل بالإجمال من حيث المفهوم.

الكلام في المخصّص المنفصل المجمل مصداقاً

الكلام في المخصّص المنفصل المجمل مصداقاً

وأما الكلام في القسم الثاني: من القسمين المذكورين في صدر المسأله، وهو ما لو كان الإجمال في المخصّص من حيث المصداق لا- المفهوم، كما لو قال: (أكرم العلماء)، واستثنى منه إكرام الفاسق، ولم يكن مفهوم الفاسق مجملاً، أى كان الفاسق مفهومه معلوماً بأنّه من كان مرتكباً للكبيره مثلاً لا من ارتكب الصغيره فقط، إلا أنّ الشكّ وقع في فردٍ من العالم مثل زيد حيث لم نعلم أنّه ارتكب الكبيره أم لا، والشكّ فيه من جهه الشبهه بأنّه هو مصداق للخاصّ أم لا، وحينئذٍ فالبحت في أنّ مثل هذا الشكّ في عنوان المخصّص هل يوجب الشكّ في عموم العام حتّى لا يجوز التمسّك به أيضاً في إثبات وجوب إكرامه، أم لا يوجب ذلك؟

أقول: البحث في هذا القسم أيضاً ينقسم إلى قسمين:

تارة: يكون التخصيص متّصلاً بالعام.

وأخرى: منفصلاً.

فأما القسم الأول منهما: مثل ما لو قال: (أكرم العلماء إلا الفساق منهم) بصوره الاستثناء، أو كان مذكوراً بصوره الوصف، مثل ما لو قال: (أكرم كل عالم تقى)، وشك في زيد من حيث تقواه بأنه هل متصف بهذا الوصف أم لا، إذا لم يكن مفهوم التقوى مشكوكاً ومجماًلاً.

ففي هذا القسم من التخصيص لا إشكال بأنه لا يجوز التمسك بعموم العام لإثبات وجوب إكرام زيد، كما لا يجوز التمسك بظهور الخاص لإثبات استثناء حكم العام، إذا ثبت حكم الوصف عليه أو عدمه، لما قد عرفت من سابقاً بأن الإجمال في المتصل يوجب سرايته إلى العام، فيسقطه عن الظهور والحجيه بالنسبه إلى غير أفراده المعلومه، فلا محيص حينئذٍ إلا الرجوع إلى الأصول العمليه في إثبات حكم للفرد المشكوك، هذا حكم ثابت بين علماء الأصول ومتفق عليه بينهم في الجملة.

وأما الكلام في المخصص المنفصل في الشبهه المصداقيه للخاص :

وهذا هو الذى وقع فيه البحث والكلام، والنقض والإبرام بين الأعلام من حيث سقوط العام عن الحجيه وعدمه، فقد نسب إلى القدماء جواز التمسك به بخلاف غيرهم، ولكن لا بد قبل الورود فى أصل الانتساب، البحث عن مورد التمسك والرجوع فيه.

فنعول: إن المخصص المنفصل على ثلاثه أقسام:

(١) قسم ما كان مخصّصاً منفصلاً لفظياً مثل ما لو قال: (أكرم العلماء)، ثم قال بدليل آخر: (لا تكرم الفساق منهم)، وكان الفسق من حيث المفهوم معلوماً أنه

عبارة عن مرتكب الكبيره مثلاً، ولكن شكّ في زيد العالم من حيث وجوب الإكرام وحرمته، من جهة الشكّ في أنّه هل ارتكب كبيره ليكون فاسقاً ويحرم إكرامه، أو ارتكب الصغيره ليجب إكرامه.

(٢) وقسم آخر ما كان المخصّص دليلاً لبيئاً كالإجماع والسيره وبناء العقلاء وغير ذلك، فهو :

تارة: يكون الدليل اللبّي مميّاً يجوز للمتكلّم في مقام التخاطب الاتّكال عليه إذا كان بصدد البيان، كما لو كان المخاطب يعلم خروج مثل ذلك عن حكم العامّ من أوّل الأمر .

وأخرى: ما لا يكون كذلك، بل كان الدليل اللبّي على نحو لا يمكن الاعتماد عليه في مقام التخاطب، بل فهم المخاطب خروج بعض أفراده من ناحيه الإجماع وغيره.

أقول: فإذا عرفت أقسام المخصّص المنفصل في الشبهه المصادقيه للمخصّص، ينبغي التعرّض للأقوال في المسأله، وهي ثلاثه:

(١) قولٌ بجواز الرجوع إلى العام مطلقاً، سواء كان متّصلاً أو منفصلاً، لفظياً أو لبّياً، وهذا هو المنسوب إلى قدماء أصحابنا كما نقله صاحب «المحاضرات»، بل ربما نسب ذلك إلى السيّد في «العروه» حيث استفيد ذلك من بعض فتاويه في بعض الفروع، بل عن الشيخ في تفريراته نسبه ذلك إلى الشهيد الثاني على ما نقله صاحب «عنايه الأصول»^(١) حيث أنّه قال على ما حُكي: (والمرأه لا تُقتل

بالارتداد وكذا الخنثى للشك في ذكوريته المسلط على قتله، ويحتمل أن يلحقه حكم الرجل، لعموم قوله عليه السلام: «من بدّل دينه فاقتلوه»، خرج منه المرأه، ويبقى الباقي داخلاً في العموم، إذ لا نصّ على الخنثى بخصوصه)، انتهى.

(٢) قول بعدم جواز الرجوع مطلقاً في قبال القول الأوّل، وهو المنسوب إلى المتأخّرين مثل المحقّق النائيني والرخميني والخوانساري والعلامة البروجردى والعراقي والحائري كما صرّحوا به في كلامهم .

(٣) وقولٌ بالتفصيل بين ما إذا كان المخصّص - سواءً كان لفظياً أو لثبياً - بمنزلة القرينه العامه العرفيه المتّصله، فلا يجوز التمسك به، وبين ما كان المخصّص لثبياً آخر غير ما ذكرنا، فإنّه يجوز التمسك بالعام.

بل قد ينسب إلى الشيخ التفصيل في الجواز وعدمه بين كونه لثبياً مطلقاً ولفظياً من دون تفصيل في اللبى على ما ذكرناه، وعلى أيّ حال فإنّ التفصيل المذكور قد تبناه صاحب «الكفايه» والسيد الحكيم في «حقائق الأصول» وغيرهما.

(٤) كما قد يُقال بتفصيل آخر هو التفصيل بين ما إذا كان المخصّص من قبيل ما يكون ذكره وظيفه الأمر ولم يذكره، فيجوز في مثله الرجوع إلى عموم العام في الأفراد المشكوكه وبين ما لا يكون كذلك، مثل ما لو قال المتكلم: (اللَّهُمَّ العن بنى أميه قاطبه)، ومن ناحيه نعلم بأنّ المؤمن لا يجوز لعنه، فإذا شكّ في إيمان فردٍ من أفراد بنى أميه فيمكن الرجوع إلى عموم اللعن، فيستكشف جواز لعنه، لأجل عدم إيمانه، لأنّ المتكلم من شأنه أن لا يلعن المؤمن، فحيث تعلّق حكم لعنه على قاطبه بنى أميه، فهم ذلك منه، وهذا بخلاف ما لو لم يكن كذلك.

وهذا التفصيل ذكره المحقق الخميني قدس سره عن بعض أعظم العصر وهو الشيخ الحائري.

وكيف كان، نرجع إلى أصل المسألة، وملاحظه حال العام في الشبهه المصدقيه للمخصّص، وأنّه هل يجوز الرجوع إليه فيها أم لا ؟

أقول: والذي قيل في جوازه أمور :

الوجه الأوّل: ما عن الشيخ الأعظم - على ما نسب إليه - من أنّ: (عنوان العام مقتضى لثبوت الحكم على أفراد، وعنوان الخاصّ مانع، ويجب الأخذ بالمقتضى إلى أن يُحرز المانع) (١).

وأجاب عنه المحقق النائيني: (بالمنع من الصغرى والكبرى:

أمّا الصغرى: فلأنّه لا طريق إلى إحراز كون عنوان العام مقتضياً والخاصّ مانعاً، لإمكان أن يكون عنوان الخاصّ جزء المقتضى.

وأما الكبرى: فلأنّ قاعده المقتضى والمانع لا أساس لها كما حُقّق في محلّه)، انتهى مورد الحاجه.

أقول: فكأنّه قدس سره أراد بيان أنّ العام قبل ورود التخصيص كان هو العموم لجميع الأفراد وهو تمام الموضوع للحكم، وأمّا بعد ورود التخصيص صار العامّ معنوياً لعنوان غير الخاصّ، أى صار العالم غير الفاسق موضوعاً لوجوب الإكرام، فالعام وهو العلم يكون جزءاً للموضوع، وغير الفاسق جزءاً آخر له، فصار الخاصّ حينئذٍ جزءاً للمقتضى لا- من المانع حتّى يجرى فيه تلك القاعده.

كما يشهد لما استظهرنا من كلامه، تصريحه بعد أسطر ممّا نقلناه عنه فى الجواب عن إشكال واستدلال طرحه من أنّ العام حجّه بالنسبه إلى الفرد المشكوك لكونه من أفراد العام، والخاصّ ليس بحجّه فيه، للشكّ فى كونه فرداً له، فيجب الأخذ بالحجّه، لأنّ اللاّحجّه لا تراحم الحجّه .

قال: (وذلك لأنّ عنوان العام بعدما صار جزء الموضوع لمكان الخاصّ، لا يكون حجّه بالنسبه إلى الفرد المشكوك.. إلى آخره)، كما صرّح بذلك فى بدايه بحثه(١).

أقول: وما ذكره ليس بصحيح لأنّه :

أولاً: يعدّ خلطاً بين الإطلاق والتقييد والعامّ والتخصيص، إذ المطلق يكون حاله كذلك حيث يقيد بعد ورود القيد، فيكون التقييد داخلاً وجزءاً والقيد خارجاً، هذا بخلاف العام حيث يكون متعلّقاً بالأفراد وبواسطه أداه العموم، فالخروج عن العامّ يكون خروجاً بالأفراد لا من عنوان الطبيعه، حتّى يصير معنوياً بعنوان غير الخاصّ كما توهمه.

فما أجابه عن الشيخ بما ذكره لا يخلو عن إشكال .

وثانياً: أنّه لو أراد من ذلك العنوان العام فى الواقع والحقيقه بما هو غير الخاصّ، فيكون الأمر كذلك فى جميع موارد التخصيص حتّى فى الأقلّ والأكثر، مع أنّه لا يكون كذلك، فصرف هذا المعنى لا يجعل العام معنوياً بالعنوان المذكور فى الخطاب حتّى يصير التمسك بالعام فى المقام من قبيل التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه لنفس العام، فتأمل.

الوجه الثاني: ما عن صاحب «الكفايه» نقلاً عن المجوّزين بقوله:

(إذ غايه ما يمكن أن يُقال في وجه جوازه، أنّ الخاصّ إنّما يزاحم العام فيما كان فعلاً حجّه، ولا يكون حجّه فيما اشتبه أنّه من أفراد، فخطاب (لا- تكرم فسّاق العلماء) لا يكون دليلاً على حرمة إكرام من شكّ في فسقه من العلماء، فلا يزاحم مثل (أكرم العلماء) ولا يعارضه، فإنّه يكون من قبيل مزاحمه الحجّه بغير الحجّه)، انتهى محلّ الحاجه.

وأجاب عنه المحقّق الخميني قدس سره: (بأنّ مجرد ظهور اللفظ في جريان أصاله الحقيقه لا يوجب تماميه الاحتجاج، ما لم تحرز أصاله الجّد).

توضيحه: أنّ صحّه الاحتجاج لا تتمّ إلّا بعد أن يسلم أمور: من إحراز ظهوره، وعدم إجماله مفهوماً، وعدم قيام قرينه على خلافه حتّى يختم الأمر بإحراز أنّ المراد استعمالاً هو المراد جدّاً، ولذلك لا يمكن الاحتجاج بكلام من دأبه وعادته الدعايه، وإن أحرز ظهوره، وجرت أصاله الحقيقه، لعدم جريان أصاله الجّد، مع أنّ ديدنه على خلافه.

فعليه ما مرّ من أنّ أصاله التطابق بين الإرادتين إنّما هو فيما إذا شكّ في أصل التخصيص، وأنّ هذا الفرد بخصوصه أو بعنوان آخر هل خرج من حكم العام أم لا، وأمّا إذا علم خروج عدّه أفراد بعنوان معيّن، وشكّ في أنّ هذا العنوان هل هو مصداق جدّي لهذا العنوان أو ذاك العنوان، فلا يجري أصلاً ولا يرتفع به الشكّ عندهم.

وبالجملة: إذا ورد المخصّص نستكشف عن أنّ إنشائه في مورد التخصيص لم يكن بنحو الجّد، ويدور أمر المشتبه بين كونه مصداقاً للمخصّص حتّى يكون تحت الإراده الجدّيه لحكم المخصّص، وبين عدم كونه مصداقاً له حتّى يكون

تحت الإرادة الجدّيه لحكم العام المخصّص، ومع هذه الشبهه لا أصل لإحراز أحد الطرفين، فإنّها كالشبهه المصدقيه لأصالة الجدّيه بالنسبه إلى العام والخاص كليهما(١)، انتهى كلامه.

أقول: ولكن إذا راجعنا كلام الشيخ قدس سره المذكور في «مطارح الأنظار» و«قوامع الفضول» وجدنا أنّه قد اعترف بأنّ المستأنس من مذاق القوم هو جواز الرجوع إلى العام في الشبهات الموضوعية للمخصّص المنفصل(٢)، كما أنّه رحمه الله عند طرحه وجه الجواز تحدّث عن التفصيل الذي نسب إليه بأنّه أراد التفصيل بين التخصيص باللفظ الموجب لصيروره العام ذا عنوانين ومنوعاً له، حيث ينقسم العالم إلى قسمين العالم العادل والعالم الفاسق، فلا يجوز في مثله التمسك بالعموم، وبين ما لا يكون كذلك، مثل ما لو كان المخصّص لثباً؛ كما لو علم بقريته خارجيه أنّ المولى لم يلتزم بمعارضه عموم العام ولذلك حكم (بوجوب إكرام كلّ من دخل داري من جيراني)، مع أنّه يعلم أنّه لا يقصد إكرام العدو من جيرانه، أو قوله: (كُلّ كلّ بطّيح في داري)، مع أنّه لم يقصد بعمومه أكل البطّيح الفاسد، ففي مثل ذلك يجوز التمسك بعموم العام في الأفراد المشكوكه .

هذا، مع أنّه يصرّح في «مطارح الأنظار» بأنّه: (وأما إذا كان التخصيص المنفصل كقولك: (أكرم العلماء)، ثمّ قولك: (لا تكرم فساق العلماء)، فمن القريب جداً عدم سرايه إجمال المخصّص إلى العام، فيؤخذ في المعلوم المتيقن المخصّص

١- تهذيب الأصول: ١٧ / ٢ .

٢- قوامع الفضول: ٢٧٢ .

وهو مرتكب الكبائر ويدفع الزائد بأصالة عدم التخصيص، فيؤخذ فيه بالعموم، فلا وجه للرجوع إلى الأصول العمليّة إلى آخر كلامه(١).

أقول: ولكن الإنصاف أنّه لم يقصد بكلامه الآنف في كتابه المذكور حال الشبهات الموضوعيّة للمخصّص المنفصل، بل قصد بهذه العبارة ذكر ما يكون الأمر دائراً فيه بين الأقلّ والأكثر من حيث مفهوم المخصّص كالتردد في أنّ الفاسق هل هو مرتكب الكبيره فقط أو كان التخصيص بالأكثر منه ليشمل حتى مرتكب الصغيره أيضاً، قد عرفت صحّحه الإسناد في مثله .

الوجه الثالث: قد يقال في حكم الأمر عند التخصيص بقوله: (لا تكرم الفسّاق من العلماء) الذي أخرج به وخصّص حكم وجوب إكرام العلماء، بأنّ الخارج في المخصّص هو ما علم كونه فاسقاً، كما لو صرّح بذلك بقوله: (لا تكرم الفسّاق المعلوم فسقهم من العلماء)، فلا إشكال في ذلك بأنّ الخارج ليس إلّا قسم خاصّ، فكلّ ما لا يتحقّق فيه هذا العنوان يكون داخلياً تحت عموم العام قطعاً، كما لا- إشكال في عدم جواز الرجوع إلى عموم العام فيما لو كان مراده من المخصّص - ولو بالتصريح أو إفهام ذلك بالقرينه - أنّ الخارج عن عموم العام هو الأعمّ من المعلوم والمشكوك، ففي هذا المورد يكون عموم الخاصّ شاملاً للمشكوك، ويحكم بحرمة الإ-كرام، كما هو الحال فيما لو كان عموم العام ثابتاً منذ الأوّل ويحكم بوجوب إكرامه، وهذين الموردين ممّا لا إشكال فيهما .

كما لا إشكال فيما لو صرّح بخروج الفاسق الواقعي من عدم جواز الرجوع إلى شيء من العام والخاصّ في المشكوك، لكونه مشكوكاً في الإرادة الجديّة

للمولى في كليهما.

وإنما الكلام والإشكال واقع في القسم الرابع وهو ما إذا لم يذكر في كلامه شيئاً يفهم أحد الوجهين أو الوجوه، بل أطلق في التخصيص، فحينئذٍ يأتي البحث في أنه :

هل يُحمل على كون الخارج من عموم العام هو الفاسق الواقعي، ولو لم يكن حاله معلوماً للمكلف ليكون إكرام من ارتكب الفسق واقعاً حراماً ولو لم يكن المكلف عالماً به، غايه الأمر كان معذوراً فيه لو كان جاهلاً بالجهل المركب أى بالجهل الموضوع. وأمّا لو كان جاهلاً بالجهل البسيط - أى شاكراً في فسقه - ففي ذلك لا سبيل لإحراز أنه كان داخلاً في وجوب الإكرام، أو في حرمة الإكرام، إذا لم يكن بصدد إثبات الموضوع عن طريق الاستصحاب أو لم يكن مجال لإجراءه؟

فمن الواضح حينئذٍ أنه لا يجوز الحكم عليه بوجوب الإكرام ولا بحرمة، لأننا نعلم إجمالاً بوجوب إكرام من لم يرتكب فسقاً واقعاً، وحرمة إكرام من ارتكبه واقعاً، ولا نعلم دخول الفرد المشكوك في واحد منهما، ففي مثل هذا الفرد الحق هو عدم جواز الرجوع إلى عموم العام والخاص، ولا فرق في ذلك بين كون المخصّص لفظياً أو لثباً لوحده الملاك فيهما، كما لا يخفى.

وأمّا لو لم نقل بالحمل على خروج المرتكب الواقعي من الفسق، ولو لم يعلمه، بل حمل على غير ذلك، وهو خروج من أحرز فسقه، أو حصل له طريقاً عقلائياً على فسقه، أو لا أقل من الشك في كون الخارج منه هو خصوص من ارتكب واقعاً وإن كان جاهلاً بذلك بل شك في ارتكابه وعدمه، أو كان الخارج هو

الذى علم به أو له طريق عقلاىى إلى إثبات فسقه لا صرف الشكّ فى فسقه، فلا إشكال فى أنه يجوز الرجوع إلى عموم العام فيهما، ويجب إكرامه، ففى الأخيره فى الحقيقة يرجع الشكّ إلى الشكّ فى التخصيص بالأقلّ والأكثر، حيث لا يعلم أنّ الفرد المشكوك هل هو خارج عن وجوب الإكرام بواسطة ارتكاب الفسق واقعاً، وكان الخارج هو الواقعى، أو لم يكن الواقعى خارجاً - لأنّ المراد من التخصيص هو الأعمّ من الواقعى الذى له طريق عقلاىى إلى ثبوت الفسق له - ففيه يجب إكرامه بواسطة عموم العام.

ولعلّ وجه الجواز فى الرجوع إلى العام عند القوم، كان من جهة أنهم أنكروا كون التخصيص بلحاظ الواقع، ولم يكن لتوجه المكلف إلى ذلك دخلاً فى الحكم وعدمه، ولذلك جعلوا عموم العام حجّة للمكلف فى وجوب العمل به إلى أن يقوم له دليل معتبر فى رفع اليد عنه، وهذا الدليل مفقود فى مثل الفرد المشكوك، لعدم إحراز حكم الخاصّ فى حقه، فىكون حاصل الأمر أنّ أصله التتابع بين الإرادتين الاستعماليه والجديه حاكمه وجاريه على جميع أفراد العامّ إلا ما علم خروجه عن ذلك أى عن جدّ المولى، وهذا غير محرز فى الفرد المشكوك.

وبالجملة: فعلى ما ذكرنا لا يبعد قوّه القول بجواز الرجوع إلى عموم العامّ، كما اختاره السيّد فى «العروه» والشهيد الثانى والشيخ الخراسانى فى بعض الموارد، والله العالم بحقيقه الأمر.

خلاصه البحث :

أقول: إذا عرفت تفصيل المسأله ومختارنا فيها وفقاً للمشهور من المتقدمين بين جواز التمسك بعموم العامّ، فنقول:

(١) لا- فرق فيما ذكرنا بين أن يكون المخصّص لفظياً كما هو الغالب، أو لثباً كما قد يتفق، لما قد عرفت الوجه في ملاك جواز الرجوع وعدمه.

(٢) كما لا فرق بين أن يكون القيد ممّا يصلح لأن يؤخذ قيداً للموضوع، ولم يكن إحراز انطباق ذلك العنوان على مصاديقه من وظيفه الأمر، لقيام الإجماع على اعتبار العدالة في المجتهد، وبين ما إذا لم يكن كذلك، كما في عموم قولهم: (اللَّهُمَّ العن بنى أمية قاطبةً)، حيث يعلم أنّ الحكم لا- يعمّ من كان مؤمناً، ولكن إحراز أن لا مؤمن في بنى أمية هو من وظيفه المتكلم، حيث لا يصحّ له إلقاء مثل هذا العموم إلا بعد إحرازه، فلو شككنا في إيمان أحد منهم، فاللّازم جواز لعنه استكشافاً من العموم على أنّه قد أحرز ذلك، لما قد عرفت من أنّ العقلاء يجوزون الرجوع إلى العام في هذه الموارد إلا ما أحرز أنّ الحكم في الخاص قد علّق على الموضوع بعنوانه الواقعي كما بيّناه لا بما هو ثابت له بطريق عقلائي ولو بالأصل.

(٣) كما لا فرق فيما ذكرنا بين أن يكون التخصيص واقعاً بصورة العنوان المأخوذ في الحكم، مثل قوله: (لا تكرم الفساق منهم)، أو كان التخصيص واقعاً على الأفراد، إلا أنّه قد علّل خروجهم عن العام بحكم الخاص، مثل ما لو قال: (أكرم كلّ عالم) ثم قال منفصلاً عنه: (لا تكرم زيداً وعمراً وبكراً لأنهم فساق) لوحده الملاك فيهما جميعاً .

(٤) كما لا فرق فيما ذكرنا بين ما إذا تعلّق الحكم على عنوانين بينهما نسبة العموم من وجه، وبين ما إذا لم يكن كذلك.

فعلى الأوّل أيضاً :

تارةً: يفرض أن يكون أحدهما حاكماً على الآخر، فيكون حينئذٍ من قبيل

المخصّص، فنقول بجواز التمسّك بعموم العامّ، وأمّا الدليل المحكوم في الفرد المشكوك لدليل الحاكم، مثل ما لو قال: (إذا شككت فابن على الأ-كثر)، فيلاحظ مع دليل (لا شكّ لكثير الشكّ) حيث يعدّ دليلاً حاكماً، فلو شكّ في أنّ من شكّ مرّتين هل هو داخل في الدليل الحاكم وكثير الشكّ، أو أنّه داخل في الدليل المحكوم وعليه البناء على الأكثر؟ فإنّ النسبه بين الدليلين حينئذٍ هي العموم من وجه لأنّه قد يكون كثير الشكّ لكن ليس في الركعات، وقد يكون شاكّاً في الركعات من دون أن يصدق عليه كثير الشكّ، فيجوز الرجوع في المشكوك إلى العموم خلافاً للمحقّق الخميني حيث قال بعدم الجواز بحسب مبناه.

وأخرى: ما تكون النسبه كذلك إلاّ أنّه قد جعل من باب قاعده التعارض في مادّه الاجتماع وقلنا بجريان قواعد الترجيح، ورجحنا أحدهما على الآخر، أو قلنا بأنّهما حينئذٍ يكونان من قبيل المتزاحمين.

ففي كلا-القسمين يجوز الرجوع إلى دليل المرجوح، سواء قلنا بأنّ التكليف في المتزاحمين في ناحيه المرجوح يكون إنشائياً دون الراجح، أو قلنا بفعليّه كلّ من التكليفين من الراجح والمرجوح، غايه الأمر يكون معذوراً في مقام الامتثال، لعدم قدره المكلف في الجمع بينهما، حيث أجاز المحقّق الخميني الرجوع إلى دليل المرجوح في الثاني دون الأوّل، مستدلاً بأنّ الحكم حينئذٍ يكون حجّه وفعلياً ما لم يحرز العذر القاطع، فيجوز الرجوع في الفرد المشكوك إلى دليل الراجح بخلاف الأوّل.

وقد أجبنا عن دعواه بأنّه إذا كان ملاك جواز الرجوع هو كون حكم العام - المسمّى بدليل المحكوم أو المرجوح - حجّه وفعلياً كما هو الحقّ، فلمّ لم يلتزم

بذلك فى تلك الموارد أيضاً، لأنّ دليل العام أيضاً حجّه وفعلى، فيجوز الرجوع إليه إلا فيما كان الخاصّ أقوى حجّه كما فى المعلوم.

والمختار عندنا: فى هذه المسأله هو جواز الرجوع إلى العامّ المخيّص ص بالمخيّص ص المنفصل فى الشبهه المصداقيه للخاصّ فى جميع الأقسام، إلا ما استثنى من الموارد الخمسه التى سبق البحث عنها فى صدر كلامنا.

خاتمه: وفيها نشير إلى نكته دقيقه يجب عدم الغفله عنها وهى :

بعد ما ثبت جواز الرجوع إلى العام فى الشبهات المصداقيه للمخيّص ص، يظهر اندفاع ما تبناه بعض الأعظم كالمحقّق النائينى وبعض تلامذته من توجيه كلام المشهور وفتواهم بالضمان فى اليد المتردّده كونها عاديه أو غير عاديه، بأنّه ليس من جهه الرجوع إلى عموم (على اليد ما أخذت) بناءً على القول بعموم (على اليد) لكلتا اليدين من العاديه وغيرها، خرجت منها ما يعلم أنّها غير عاديه، والباقى تبقى تحتها، بل كان لجهه أخرى وهى التمسّك بالأصل الموضوعى لإثبات كون اليد المشكوكه عدوائياً، فيشملة عموم القاعده - وهذا ما قبله وتنفق فيه معه رحمه الله - أو من جهه قاعده المقتضى والمانع، باعتبار إلى أنّ المقتضى للضمان موجود وهو اليد، والمانع وهو كونه يد أمانيه مشكوكاً، فيندفع بالأصل، فيحكم بالضمان.

والأمر كذلك فى فتوى السيّد فى «العروه» حيث قال فى بعض الفروع: (إذا علم كون الدم أقلّ من الدرهم، وشكّ فى أنّه من المستثنيات أم لا، يبنى على العفو، وأمّا إذا شكّ فى أنّه بقدر الدرهم أو أقلّ، فالأحوط عدم العفو).

أنّه ليس من باب التمسّك بعمومه فى الموردین من الحكم بالعفو وعدمه بل

كان بواسطة الاعتماد على الاستصحاب العدم الأزلى لإحراز الموضوع للعام، حيث أنّ موضوعه مركّب من أمرين :

أحدهما: وجودى، وهو الدم الذى يكون أقلّ من الدرهم.

وثانيهما: عدمى، وهو عدم كونه من دم حيض أو نفاس أو استحاضه.

فأحدهما محرز بالوجدان والآخر بالأصل، فيلتزم الموضوع المركّب فيترتب عليه حكمه من العفو .

أقول: ثبت ممّا ذكرنا سابقاً أنّ الحكم هو العفو لجواز التمسك للعام ولا حاجة لمثل هذه التكاليفات، ولكن بما أنّ البحث عن ذلك يعدّ مُجدياً ومُفيداً فى الفقه، ولا بدّ من ملاحظه أنّ الأصل الموضوعى هل هو جارٍ فى جميع الموارد، أو لا يجرى إلاّ فى بعض الموارد، أو لا يجرى أصلاً؟

ثمّ على فرض الجريان، فهل يجرى استصحاب العدم الأزلى ويكون مفيداً ومؤثراً فى هذه الموارد أم لا؟

وهذا البحث يساعد القول بجواز الرجوع إلى العام أيضاً، غاية الأمر غير محتاج إلى مثل هذا الأصل، وأمّا مع عدم الجواز كما عليه أكثر المتأخّرين فاحتياجهم إليه واضح، وإلاّ لا بدّ لهم الرجوع إلى الأصول الحكمية.

فقول ومن الله الاستعانة: لا يخفى أنّ المخصّص المتّصل :

تارة: يكون موجبا لتعنوان العام بعنوان وجودى، كما فى التخصيص بالوصف المتّصل الوجودى مثل أن يُقال: (أكرم العلماء العدول)، فإنّ التخصيص اقتضى كون موضوع العام هو العالم العادل، ففى مثله إن شكّ فى العلم والعدالة، فإن قام أصل موضوعى وجودى مثبت بعنوان العام، مثل إن كان الفرد المشكوك

مسبوقاً بمعلوميته العدالة أو الفسق، وجب الأخذ بذلك الأصل، والحكم بحكم العام إن كان الأصل الموضوعي هو ثبوت العدالة، أو الحكم بحكم الخاص إن كان الأصل الموضوعي هو ثبوت الفسق، كما يجرى الأصل الموضوعي إن أخذ بصورة النفي والعدم، أي عدم العدالة أو عدم الفسق، إذ لا فرق بين الأصلين في الأثر المترتب عليه.

وأما إن لم تكن تمتلك حينئذٍ أصلاً موضوعياً سواءً الوجودي منه أو العدمي، فالمرجع إلى الأصول العمليّة الحكميّة، من استصحاب وجوب الإكرام أو غيره من البراءة.

ولكن الإشكال في هذا الفرض أن التعبير بالتخصيص المتصل لا يخلو عن مسامحة، لعدم انعقاد ظهور للعام في العموم حتى يخصص، كما لا يخفى.

وأخرى: ما يكون مقتضياً لعنوان عدمي، كما في الوصف العدمي مثل: (أكرم العلماء الذين هم ليسوا بفساق)، وحكمه كحكم الوصف الوجودي، غايه الأمر يترتب عليه عكس ما سبق.

وهذا ممّا لا إشكال فيه عند صاحب «الكفايه» والسيد الحكيم في «حقائق الأصول».

وإنما الإشكال في المخصّص المنفصل أو كالاتثناء من المتصل، كما لو قيل: (أكرم العلماء إلا الفساق)، أو (لا تكرم الفساق) في أنّه :

هل يقتضى تعنون موضوع العام بعنوان خاصّ وجودي مضادّ لعنوان الخاصّ، مثل العدول في المثال المذكور، أو بكلّ عنوانٍ مغاير لعنوان الخاصّ منافٍ له، ضدّاً كان له أو نقيضاً، أو بعنوان عدمي نقيض عنوان الخاصّ، مثل:

(الذين هم ليسوا بفَسَّاق) في المثال المذكور، أو لا يقتضى شيئاً من ذلك؟ أقوال:

الأول: الذى يظهر من بعض تقارير الشيخ - على ما قيل - هو الأول.

الثانى: المستفاد من ظاهر المحقق الخراسانى هو الثانى.

الثالث: هو صريح السيد الحكيم والمحقق العراقى فى الثالث، حيث صرّح فى نهايته من التفصيل بين نقيض الخاصّ بالإثبات، وبين الضدّ من عدم الإثبات، لصيرورته أصلاً مثبتاً فى الثانى دون الأول.

والرابع: وهو ما يحتمل أن يكون مختار المحقق الحكيم والعراقى وهو أن لا يكون خروج الخاصّ موجباً لعنوان أصلاً، غايه الأمر إذا كان الخاصّ نقيضاً للعام، فأصالة عدم عنوان الخاصّ يكفى فى ثبوت حكم العام، لأنّ لازم ارتفاع الموضوع ارتفاع حكمه، وهو مثل أن يُقال: (لا يجب إكرام العلماء إلاّ العدول)، فأصالة عدم عداله توجب إثبات عدم وجوب الإكرام الذى يعدّ حكماً للعام.

ولكن الحقّ أن يُقال: إنّ خروج الخاصّ عن العامّ، سواء كان بالمخصّص المنفصل أو كالمتمّصل مثل الاستثناء، وسواء كان بصوره عنوان وجودى خرج عن العام أو عدمى، وسواء كان العدم المأخوذ فى الخاصّ عدماً أزلياً بما لا حاله معلومه سابقه من العدم فى وجود الموضوع، أو كان العدم نعتياً، والذى يعبر عن العدم الأول بمفاد ليس التامه، وعن العدم الثانى بمفاد ليس الناقصه، ففى جميع هذه الصور لا- يوجب التخصيص تحقّق عنوان للعام، حتّى يستلزم جريان الأصل الموضوعى إيجاد تحقّق ذلك العنوان لبعض الأفراد، كما يقتضى ذلك فى العام المتّصف بالوصف الوجودى، مثل: (أكرم العلماء العدول).

ووجه عدم تحقّق العنوان، ليس إلاّ ما ذكرنا، من أنّ الموضوع فى الخاصّ

- الذى وقع عليه الحكم - ليس بوجوده الواقعى موضوعاً، فالخاص لا يكون له أثر فى التخصيص إلا إخراج نفسه عنه لا تبديل العلم إلى عنوان مقيد بقيد خاص مخصوص كما لا يخفى.

هذا تمام الكلام بالنسبه إلى حال العام.

وأما الكلام بالنسبه إلى جريان الأصل الموضوعى، لإثبات حكم الخاص، أو العام أو نفى أحدهما، فنقول:

إن الأصل الموضوعى قد يكون جارياً فى أمر وجودى، مثل استصحاب العدالة لزيد أو الفسق له، إن كانا كليهما ضدان معاً لا نقيضين، كما قد يكون الأصل الجارى هو عدم الشىء بنحو العدم النعتى، مثل عدم عداله زيد مع القطع بوجوده، أو عدم فسقه مع القطع بوجوده، فلا إشكال ولا خلاف فى جريان الأصل فيها.

وإنما الإشكال فى الأصل الموضوعى، إذا كان مورده أمراً عديمياً بعدم أزلئ، مثل عدم قرشيء المرأه ونبطيئتها، وهذا العدم عباره عن عدم المحمول بعدم موضوعه أزلأ، حيث يأتى البحث عن أنه هل يجرى هذا الأصل أم لا، ولو جرى هل هو حجّه أم لا؟

أقول: المسأله خلافية جداً، حيث ذهب المحقق الخراسانى والحكيم والمحقق الحائرى والخوئى والطباطبائى وغيرهم إلى جريانه ورتبوا عليه الأثر الشرعى.

خلافاً للمحقق النائينى والمحقق الخمينى والبروجردى، حيث التزموا عدم جريانه، وذكر كل واحد منهم لعدم جريانه وجهاً.

قال العلامة البروجردى قدس سره: (والظاهر عدم صحه استصحاب العدم الأزلئ

بكلا قسميه، وانصراف (لا تنقض) عن مثل هذا الاستصحاب، فإنّ الذي يُراد استصحابه في المقام، ليس نفس عدم الانتساب، بل عدم انتساب هذه المرأه، والهديه إنّما تعتبر عند وجود المشار إليه ولا هديّه للمرأه المعدومه، فلا عرفيه لهذا الاستصحاب، وتكون الأدله منصرفه عنه.

وإن شئت قلت: إنّ عدم المحمول في حال وجود الموضوع، يعتبر بنظر العرف مغايراً للعدم الذي يفرض في حال عدم الموضوع، فإنّ الموضوع للأوّل أمرٌ يمكن أن يشار إليه بهذا دون الثاني، ففي الحقيقه ليس لنا متيقّن مشكوك البقاء حتّى يستصحب. فتبيّن بما ذكرنا أنّ استصحاب العدم الأزلي من الأمور المخترعه في المدرسه، ولا أساس له عند العرف والعقلاء، فافهم(١). انتهى كلامه.

أقول: والذي يظهر منه أنّه أراد عدم جريان الاستصحاب بملاك الانصراف في (لا تنقض) وعدم عرفيه المرأه المعدومه في الإشاره المستفاده من (هذه المرأه)، وإلا فلولا هذه الدعوى فإنّه رحمه الله كان ممّن يرى جواز جريان الاستصحاب في العدم الأزلي، ويرى ثبوت أركان الاستصحاب فيه، كما صرح رحمه الله بجريانه حتّى فيما لو كان العدم محمولياً أو نعتياً، فانظر كلامه حيث قال: (إنّ استصحاب العدم الأزلي - بناءً على صحته - إنّما يجرى في كلا قسمي العدم)، ثمّ مثّل لذلك بالمرأه القرشيّه التي ترى الدم إلى ستين إلى آخر كلامه.

فمخالفته الجريان في المقام إنّما هو لأجل الانصراف لا لغير ذلك.

ولكن نحن أنكرنا ذلك، وقلنا إنّ لا انصراف فيه أصلاً، لعدم المنافاه عند

العرف بين انتفاء المحمول لأجل وجود الموضوع بدونه سابقاً، وبين انتفاء المحمول لأجل انتفاء الموضوع سابقاً، فإنه على كل تقدير يصح تشكيل القضية المتيقنه والمشكوكه، والحكم بالاستصحاب وترتيب الآثار، كما لا يخفى.

وأما المحقق النائيني فقال: (وأما الأوصاف المساوق وجودها زماناً لوجود موصوفها كالقرشيّه والنبطيّه وغير ذلك، فلا محلّ فيها لجريان الأصل بمفاد كان وليس الناقصتين، لعدم وجود الحاله السابقه، والأصل بمفاد كان وليس التامتين وإن كان جارياً، إلا أنه لا يثبت جهه التوصيف إلا على القول بالأصل المثبت).

ثم بعد ذلك مثل ب- (أكرم العلماء إلا فساقهم) وحكم بجريان الاستصحاب في معلوم الفسق سابقاً أو معلوم العدم سابقاً، لأن العدم كان نعتياً وموضوعه مركباً من العالم الغير الفاسق، فيجرى الاستصحاب في ظرف الشك في البقاء.

إلى أن قال: وأما إذا لم يكن مسبوqاً بالتحقق، فلا محلّ للأصل فيه، وذلك كالمراه القرشيّه، فإن عروض وصف القرشيّه للمراه مساوق زماناً لوجود المراه، فهي إما أن توجد قرشيّه، وإما أن توجد غير قرشيّه، وليس العدم النعتي مسبوqاً بالتحقق، لأن سبق تحقق العدم النعتي يتوقف على وجود الموضوع آنأماً فاقداً لذلك الوصف، وأمياً إذا لم يكن كذلك كالمكان، فلا محلّ لاستصحاب العدم النعتي.

نعم، استصحاب العدم الأزلي يجرى، لأن وصف القرشيّه كان مسبوqاً بالعدم الأزلي لا محاله، لأنه من الحوادث، إلا أن الأثر لم يترتب على العدم الأزلي بل على العدم النعتي، وإثبات العدم النعتي باستصحاب العدم الأزلي يكون من أوضح أنحاء الأصل المثبت، إذ عدم وجود القرشيّه في الذي يلزم عقلاً عدم قرشيّه هذه المراه المشكوكه حالها.

ودعوى أنّ عدم القرشيّ لم يؤخذ جزء الموضوع إلاّ بمعناه الأزلى، لا بمعناه النعتي، قد عرفت ضعفها، فإنّه بعدما كانت القرشيّ من الأوصاف اللاحقه لذات المرأه لا يمكن أخذها إلاّ على جهه النعتيه، هذا(١). انتهى كلامه.

وأما المحقق الخميني قدس سره فقد قال: - بعدما تحدّث عن أنّ الاتّصاف واللاتّصاف من العناوين التي تعدّ لازمه وجود المعنون، ومثّل له بالقرشيّ واللاقشيّ في المرأه، ثمّ تحدّث عن تقسيم الوصف وأنّه من قبيل العدم النعتي بنحو العدول أو بنحو الموجبه السالبه المحمول، إذ لا- إشكال في احتياجهما إلى وجود الموضوع، مثل أن يقال المرأه غير القرشيّ بنحو الإيجاب العدولي، أو المرأه التي ليست بقرشيّ بنحو السالبه المحمولي، ولكنّه مع هذا الفرض غير مسبوق باليقين - .

إلى أن قال: (وأما إذا كان القيد من قبيل السلب التحصيلي، الذي لا يوجب تقييداً في الموضوع، فهو وإن كان لا يحتاج في صدقه إلى وجود الموضوع، لعدم التقييد والاتّصاف حتّى يحتاج إلى المتقيّد والموصوف، إلاّ أنّه يمتنع أن يقع موضوعاً لحكم إيجابى أعنى حكم العام، وهو كما ترى، لأنّ السلب التحصيلي يصدق بلا- وجود موضوعه، فلا- يعقل جعله موضوعاً لحكم إثباتي.

إلى أن قال: أضف إلى ذلك أنّ القول بأنّ هذه المرأه لم تكن قرشيّ قبل وجودها، قولٌ كاذب، إذ لا- ماهيّة قبل الوجود، والمعدوم المطلق لا يمكن الإشارة إليه لا حسّاً ولا عقلاً، فلا تكون هذه المرأه قبل وجودها هذه المرأه، بل تلك

الإشارة من مخترعات الخيال وأكاذيبها، فلا تتحد القضية المتيقنه مع القضية المشكوكه فيها، وصححه الاستصحاب منوطه بوحدتهما، وهذا الشرط مفقود فى المقام.

إلى أن قال: فانتساب هذه المرأه إلى قریش مسلوب أزلأ، بمعنى مسلوئيه كل واحد من أجزاء القضية، أعنى هذه المرأه وقریش والانتساب، لا بمعنى مسلوئيه الانتساب عن هذه المرأه إلى قریش، وإلا يلزم كون الاعدام متمایزه حال عدمها.

وإن شئت قلت: فالقضية المتيقنه غير المشكوك فيها، بل لو سلّم وحدتهما يكون الأصل مثبتاً إلى آخر كلامه (١).

هذا مجموع ما يمكن أن يُقال فى عدم جریان الاستصحاب فى العدم الأزلئ.

البحث عن جریان استصحاب العدم الأزلئ وعدمه

البحث عن جریان استصحاب العدم الأزلئ وعدمه

أقول: ولكن الذى يخطر بالبال، وهو العالم بحقيقه الحال، جریان الاستصحاب فى العدم الأزلئ، وإن كان الأصل فى بعض الموارد مثبتاً وغير حجّه. فيقع البحث فى مقامین:

المقام الأوّل: البحث الكبروى.

توضیح ذلك: أنّ ما قيل من كون العدم على قسمین من النعتى والمحمولى، فى غايه المتانہ، والعدم الذى يقع مورداً للاستصحاب :

تارةً: يكون من قبيل قسم الأول كما هو الغالب، بأن يكون الموضوع موجوداً، فيشك في وجود المحمول مع كون حالته السابقه معلوماً بوجود المحمول، ثم عارضه الشك، فجريان الاستصحاب هنا واضح، لعدم وجود خلل في أركانه من وجود اليقين السابق والشك اللاحق، والوحده في القضيّه المتيقنه والمشكوكه، ففي مثل هذا القسم يكون الأثر الشرعي مترتباً على عدم الوصف للموضوع مع ملاحظه الوجود الخارجى له، فلا يمكن الاستصحاب فيه إلا بعد العلم بأن الموضوع مع كونه موجوداً فى السابق لم يكن متصفاً بذلك الوصف، فيشك فيه فيستصحب، وهو واضح.

واستصحاب عدم النسبه إلى حين وجود الموضوع، أو استصحاب عدم تحقق الموضوع المتصف كذلك، أو استصحاب عدم الوصف للذات مع عدم ملاحظه الوجود والعدم كذلك، غير مفيد فى إثبات السالبه التى فرضناها موضوعه للأثر إلا بالأصل المثبت؛ لأن الأثر على الفرض مترتب على العدم المضاف إلى الوصف فى حال وجود الموضوع خارجاً، فإجراء تلك الأصول وإثبات ذلك لا يكون إلا بلحاظ حكم العقل بأن الموضوع قد تحقق بلا وجود وصف معه.

وأخرى: ما يكون من القسم الثانى، حيث لا يراد من الاستصحاب جرّ العدم للوصف من دون لحاظ وجود الموضوع المتصف بعدم ذلك الوصف، كما كان كذلك فى الأول، بل المقصود جرّ العدم للمحمول، ولو كان بلحاظ عدم موضوعه سابقاً، حيث كان الوصف فى السابق مقطوع العدم بلحاظ أنّ الموضوع لم يوجد ولم يكن، فالآن يشك فى وجوده باعتبار أنّ موضوعه قد وجد، والمفروض أنّ الوصف يعدّ من الأوصاف الممكنه التى قد تتحقق مع وجود الموضوع، وليس من

الأوصاف الممتنعه التي لا- يعرض لها الشك في وجودها، فمع الشك في تحققه يستصحب عدمه فيوجب ترتب الأثر الشرعى عليه، إن فرض أن الأثر قد رتب شرعاً على مثل هذا العدم - وهو عدم تحقق الانتساب - أو على عدم وجود الذات المتصفه، أو على عدم الوصف للذات مع تجريدها عن ملاحظه الوجود والعدم.

وتوهم: أن عدم المحمولى بالسالبه المحصله، مثل (ليست المرأه قرشيه) لا وجود لموضوعها حتى يتعلق حكم إيجابى به .

ولكن نقول: إن الموضوع المعتبر فيه الهدويه اللآزمه :

إن فرض بلحاظ حال اليقين السابق على الشك، ففاسد قطعاً، لأنه نقض للغرض، لما قد عرفت أن فرض الكلام كان فيما إذا كان عدم الوصف بعدم وجود موضوعه، كما أن اليقين المتعلق به كان حاله كذلك أى بعدم موضوعه.

وإن أريد بلحاظ حال الفعل، وهو حال وجود موضوعه خارجاً، والمفروض وجوده قطعاً وبلا إشكال، فالإشاره كانت بالنسبه إلى وجودها فعلاً وهى غير لانزمه، وإن لم يكن الموضوع فى حال اليقين موجوداً قطعاً، لكن الأثر لم يترتب على وجوده سابقاً، بل الأثر مترتب على وجوده بلا وصف بقاءً ولو تعديداً وهو هكذا، فلا مناقشه حينئذ فى جريان الاستصحاب كذلك، ولذلك ترى أن بعض المحققين - وهو المحقق الإصفهانى صاحب «نهايه الدرايه» - قال بعد استعراضه القضيئه المطروحه - ونعم ما قال - :

(لا يقال: فكذا عدم الانتساب، فإن ذات القيد وإن كان قابلاً للاستصحاب، إلا أن التقيد به لا وجدانى ولا تعبدى، إذ التقيد به ليس على وفق الأصل.

لأننا نقول: التقيد بمعنى ارتباط العدم به غير لازم، وبمعنى عدم الانتساب لها

بنفسه متيقن فيستصحب، وإضافه عدم الانتساب إلى المرأه الموجوده لازمه في ظرف ترتب الحكم، وهو ظرف التعبد الاستصحابي، لا ظرف اليقين، حتى ينافي كونه من باب السالبه بانتفاء الموضوع في ظرف اليقين، فتدبره فإنه حقيق به (١). انتهى كلامه.

حيث دلّ كلامه بما التزمنا به من أنّ الأثر قد رتب على عدم الانتساب للمرأه الموجوده بقاءً، وهو لا يحتاج إلى اليقين بعدم المحمول في حاله وجود الموضوع، بل يكفي فيه العلم بعدم الوصف، ولو من جهه عدم الموضوع وانتفائه، فهذا العدم قابل للجرّ تعديداً إذا فرض وقوعه مورداً للأثر الشرعي، من دون أن يلزم التمايز في الأعدام كما ذكره، ومن دون لزوم إلى وجود موضوع يترتب على ذلك هذا الحكم الإيجابي، فليس المراد من الاستصحاب الأزلي إلا هذا المعنى.

هذا تمام الكلام من حيث كبرى المسأله.

وأما من جهه الصغرى: - وهو إحراز كون الأثر مترتب شرعاً على هذا النحو من العدم، لا على النحو الأول - فإنّ الترتب المذكور ضروري وإلا يوجب كون الأصل مثبتاً إن كان الأثر مترتباً على العدم النعتي، وأريد استصحاب عدم المطلق، وإثبات عدم المقيّد والخاص، فإنه لا يثبت إلا بالأصل المثبت، وهو حكم العقل بذلك، كما أشار إليه المحقق الخميني في ذيل كلامه بقوله:

(وإن شئت قلت: إنّ المتيقن هو عدم كون هذه المرأه قرشيّه، باعتبار سلب الموضوع، أو الأعم منه ومن سلب المحمول .

واستصحاب ذلك، وإثبات الحكم للقسم المقابل أو للأخصّ، مثبتٌ؛ لأنّ انطباق العامّ على الخاصّ في ظرف الوجود عقلي، وهذا كاستصحاب بقاء الحيوان في الدار، وإثبات حكم قسمٍ منه بواسطة العلم بالانحصار.

فظهر أنّ السالبة المتقيده بالوجود أخصّ من السالبة المحصّلة المطلقة، واستصحاب السلب المطلق العام الذي يلائم مع عدم الوجود لا يثبت الخاصّ المقيد بالوجود ويعدّ من لوازمه، انتهى كلامه.

وخلاصه الكلام: ثبت من جميع ما ذكرنا جريان الأصول العدميّة، سواءً كانت من الأعدام النعتيّة أو الأعدام الأزليّة المسمّى بالعدم المحمولي.

نعم، قد يكون في بعض الموارد مستلزماً لمثبته الأصل، إن أُريد إثبات الحكم بذلك الأصل، كما يتناه مفضلاً.

هذا تمام الكلام في المبحث الثاني من مباحث العامّ والخاصّ.

المبحث الثالث من المباحث والأمور في العام أو الخاص

المبحث الثالث

في جواز التمسك بعموم العام عند الشك في ما عدا جهه

التخصيص وعدمه

يدور البحث في المقام في أنه هل يجوز التمسك بعموم عام، فيما إذا شك في فرد لا من جهه احتمال التخصيص بل من جهه أخرى، أم لا- يجوز؟ التزم بعض بالجواز وقالوا - كما في «الكفايه» إذا شك في صحه الوضوء والغسل بمائع مضاف كماء الورد مثلاً، وتعلق به النذر يمكن استكشاف صحته بعموم مثل: «وَلْيُؤْفُوا نُذُورَهُمْ»^(١)، بأن يقال وجب الإتيان بهذا الوضوء وفاءً لنذر العموم، وكل ما يجب الوفاء به، لا محاله يكون صحيحاً، للقطع بأنه لولا صحته لما وجب الوفاء به.

بل قد قيل إنه يجوز حتى إثبات صحته بصوره الإطلاق بعد ذلك، وإن لم يكن متعلقاً للنذر، أى إثبات كونه فرداً للعام في أصل الحكم، كما لو كان الماء المشكوك كذلك محكوماً بالإطلاق، فيصح الوضوء به مطلقاً حتى مع عدم تعلق النذر به كما في «نهايه الأصول» حيث نسبه المحقق البروجردى قدس سره إلى البعض.

وفي المقام منع آخرون عن جواز التمسك بالعام مطلقاً، وهم أكثر أصحابنا مثل صاحب «الكفايه»، وأصحاب «الحقائق» و«عنايه الأصول» و«درر الفوائد» و«المحاضرات» والمحقق الخميني في تهذيبه.

وفصل جماعه ثالثه بين أن يكون متعلق النذر هو إتيان صوره العمل فقط من الوضوء والغسل فيجوز، أو النذر الذي يجب الوفاء به، هو وجوب الإتيان بالمنذور الشرعى أى الوضوء الشرعى بالماء المضاف، وكون مشروعيته حينئذٍ مشكوكاً، فلا يجوز، هذا كما عن العلامة البروجردى فى نهايته .

وجوه وأقوال:

أقول: والتحقيق أن نقرّر البحث بأن نقول: إنّ العناوين المتّخذة فى موضوعات الأحكام الشرعيّه على نوعين:

الفرع الأول: العناوين الأوّليه التى تؤخذ فى الموضوعات، وهى الثابته للأشياء بالنظر إلى ذواتها، مثل الحكم المتعلق على عنوان التمر بذاته بالحليه والخمر بذاتها بالحرمة، مثل أن يُقال: (التمر حلال والخمر حرام).

الفرع الثانى: العناوين الثانويه التى تثبت للشىء بالنظر إلى ما هو خارج عن ذاته، مثل عنوان العسر والجرح والضرر والنذر والشرط.

ثمّ الثانى منهما :

تارة: يكون موضوعاً لحكمه مطلقاً.

وأخرى: ما يكون موضوعاً لحكمه بشرط كون العنوان الأوّلى للموضوع محكوماً بحكم خاصّ.

فإن كان الثانى منهما موضوعاً، فشكّ فى حكم العنوان الأوّلى الذى أخذ قيده فى موضوعيته لحكمه، منع عن التمسك بعموم دليل حكمه، مثلاً إذا أخذ فى موضوع وجوب الوفاء بالنذر، كون النذر نذراً راجحاً فى نفسه، فإذا شكّ فى رجحان المنذور فى نفسه، فقد شكّ فى كون نذره نذراً راجحاً، وحينئذٍ لا مجال

للتمسك بالعموم في مثله، لأنَّ الشكَّ حينئذٍ يكون في ثبوت موضوع العامِّ وعنوانه، لا في حكمه بعد إحراز عنوانه وموضوعه، فالتمسك بالعموم في مثل ذلك يكون من قبيل التمسك بالعامِّ في الشبهه المصداقيه للعام لا للمخصيِّص. وقد اتَّفَق الجميع على عدم الجواز في مثله .

ولكن الإشكال حينئذٍ في ملاحظه حال الدليلين من العامِّ والخاصِّ في المورد، بأنَّه هل يكون كذلك أم لا، إذ دليل العامِّ هنا عبارته عن قوله تعالى: «وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ»^(١)، والخاصِّ هو قوله عليه السلام: (لا نذر إلا في طاعة الله)، أو (لا نذر في معصية الله)، حيث يستفاد من الأوَّل منهما لزوم كون متعلِّق النذر راجحاً، ومن الثاني كونه مباحاً، ولكنَّه يرجع في هذا التخصيص إلى ما بحثنا عنه سابقاً من أنَّه هل يجوز الرجوع إلى عموم العامِّ إذا شكَّ في مصداق المخصَّص المنفصل أم لا ؟

فمن ذهب إلى أنَّ التخصيص يوجب تعنون العامِّ بعنوان وجوديٍّ أو عدميٍّ، فلازم كلامه عدم الجواز، لأنَّه يرجع الشكَّ عنده إلى الشكِّ في مصداق جدِّ العامِّ فيكون من قبيل التمسك به في الشبهه المصداقيه للعامِّ، وهو غير جائز .

ولكن قد عرفت سابقاً عدم صحَّه هذا المسلك، وأنَّ العامِّ المخصيِّص لا يتعنون بعنوانٍ أصلاً، ويكون بعمومه بعد ذلك باقياً وحبَّه في الأفراد المشكوكه، فيجوز التمسك بالعموم قطعاً .

نعم، يمكن أن يُقال في المورد بالخصوص أنَّهم قد استفادوا - ولو من القرائن الخارجيه، أو كان مورد اتِّفاقهم في الجملة - على لزوم كون متعلِّق النذر

راجحاً، فيكون موضوع العام من أول الأمر مقيداً بهذا القيد الوجودي، فحينئذ لا يجوز التمسك به.

وعليه، فما قاله البعض لا يعدّ كلاماً مستنكراً جداً ليقال بعض الأصوليين في حقّه إنّه لا يناسب ذكر كلامه هنا، لأنّه أمرٌ أجنبيّ وبعيد عن الحقّ والصواب!!.

بل قد أيد صاحب «الكفايه» البعض في النذر بما قد ورد من صحّحه الإحرام قبل الميقات، والصيام في السفر، إذا تعلق بهما النذر، حيث كانا قبله حراماً فيجوزان به، وهذا ما أيده المحقّق الحائري في كتابه «درر الفوائد» واعتبره بمثل حكم الفقهاء من صحّحه الإتيان بالنافله في وقت الفريضة إذا تعلق بها النذر.

ونحن نقول: يمكن أن يكون وجه التأييد بهذه الأمور، بأن يكون نفس النذر موجباً للحكم بصحّحه العمل، من جهة أنّه لا يعتبر في صحّته لزوم كون المتعلّق راجحاً أو مباحاً، بل حتّى لو شكّ في لزوم ذلك جاز له الرجوع إلى عموم دليل وجوب الوفاء، وكان ملاك صحّته إتيان العمل خارجاً كما احتمله السيّد البروجردى.

ولكن الاعتماد على هذا الاحتمال في المورد مشكل، لما قد بيّنا من أنّنا أحرزنا ذلك من لزوم كون المتعلّق راجحاً أو مباحاً، ففي مثل ذلك لا يجوز التمسك بعموم العام في الفرد المشكوك، لصيروره العام معنوياً بعنوان، فإذا لم يصحّ التمسك به لإثبات صحّحه الوضوء مع النذر في المشكوك، فعدم إثبات ذلك في غير صورته النذر يكون بطريق أولى، فضلاً عن إن أُريد إثبات إطلاق الماء في المثال المفروض في الوضوء، فإنّه لا يثبت قطعاً، إلا أن يكون الوجه في الحكم بالصحّحه - حتّى في غير النذر - هو الحكم بالصحّحه بمقتضى الأدلّه اللفظيّة، والالتزام

بحججه مثبتات الأدله ولوازمها، فهو أمر آخر غير مرتبط بما نحن في صدده.

وأما وجه صحه الإحرام قبل الميقات وأخويه، حيث يصح مع النذر، كان بواسطة ورود دليل شرعي من الشارع من الإخبار على صحه ذلك بالنذر، مع كونها حراماً قبل النذر.

ثم إن هذا لا يعني أن النذر يصح ويحلل ما كان حراماً وإلا لزم تحليل المحرمات بواسطة حتى في مثل شرب الخمر مثلاً، مع أنه واضح الفساد، فلا بد أن يقال في وجه صحته في تلك الموارد بشيء آخر، وهو عبارته عما ذكره من الاحتمالات الثلاث وهي :

الأول: أن يقال بأن ما دل على صحتها بالنذر كان كاشفاً عن رجحانها ذاتاً، وإنما لم يؤمر بها استحباباً أو وجوباً، بل ورد النهي الشرعي عنها لاقتران رجحانها بمانع لا يرتفع إلا بالنذر، فإذا نذر فقد ارتفع المانع، فالمقتضى له موجود، غايه الأمر أن ورود النذر وصحته بواسطة الدليل يعد كاشفاً عن وجود المقتضى وفقد المانع.

الثاني: أن يكون ما دل على صحتها بالنذر مخصياً صماً لما دل مع اعتبار الرجحان في متعلق النذر، فكأنه قال: لا بد في متعلق النذر من الرجحان، إلا في هذه الموارد الثلاثة حيث يجوز بلا رجحان أيضاً .

الثالث: أن يكون ما دل على صحتها كاشفاً عن صيرورتها راجحين بالنذر بعدما لم يكونا راجحين ذاتاً قبل النذر.

أقول: رجيح صاحب «عنايه الأصول» و «درر الفوائد» الاحتمال الثاني وهو التخصيص؛ لأن الثالث مشتمل على حكم يعد دورياً، إذ ما لم يتعلق به النذر

لا- يكون راجحاً فيما لا رجحان فيه لا نذر فيه، فيتوقف كل من حصول الرجحان وصحة النذر على الآخر وهو دورٌ باطلٌ كما صوّره صاحب «عنايه الأصول».

كما قد أشكل على الوجه الأول المحقق الحائري بقوله: (إنّ مطلق الرجحان الذاتى وإن لم ينضم إليه الأمر التشريعى غير كافٍ فى صحه النذر، لعدم تحقّق الطاعه مع عدم الجعل المذكور، وما لم يتحقّق الطاعه لم ينعقد النذر، ألا ترى عدم صحه نذر صلاه الظهر فى أربع ركعات من آخر الوقت، ومن هنا يظهر الإشكال فى صحه نذر النافله فى وقت الفريضة، فينحصر الجواب فى سائر الأمثله فى الوجه الأخير وهو التخصيص) (١) انتهى كلامه.

أقول: ولكنّ الأقوى عندنا هو الوجه الأوّل، لأنّ بواسطه ورود الدليل الشرعى على جواز النذر بالإحرام قبل الميقات، وهكذا غيره من أخويه، يفهم أنّ الرجحان الذاتى المشتمل على الأمر التقديرى لولا المانع موجود، وأنّ المانع مرتفع بحدوث النذر، فكما يكون النذر كاشفاً عن وجود رجحانه، هكذا يكون كاشفاً عن وجود مقتضى الأمر الاستجابى أو الوجوبى فيه، مع أنّنا لا نعتبر فى صحه الأمر العبادى إلاّ المحبوبيه الذاتيه والرجحان الحقيقى، ولو لم يمكن تعلّق الأمر به لأجل وجود مانع فيه، وعلى ذلك نقول بكفايه صحه الإتيان بقصد الإتيان والقربه لصيروره الفعل المأتى به عبادياً، من دون الحاجه إلى الأمر الوفاء بالنذر، حتّى يشكل بأنّه أمرٌ توصلى لا تعبدى، لنضطرّ إلى الجواب عنه:

إمّا بما قاله صاحب «الكفايه» من كشف دليل صحه النذر عن عروض

عنوان راجح عليه ملازم لتعلق النذر به .

أو يقال بأن الرجحان الطارئ عليه من قبل النذر يكفي في عباديته، بمعنى أنّ نفس النذر وقع على أن يأتي العمل متقرباً به إلى الله وعبادياً، والتمكّن معتبر فيه، حتّى ولو كان حصول التمكن ناشئاً بسبب النذر.

مع أنّ التخصيص في دليل النذر، من تجويز أن لا يكون راجحاً أو مباحاً قد يُشكل فيما إذا كان دليل الخاصّ عبارته عن قوله عليه السلام: (لا نذر في معصية الله) حيث إنه آبي عن التخصيص، إذ يدلّ على أنه يجوز النذر ولو كان متعلقه معصية لله، مع أنّ المورد أيضاً يكون كذلك، لأنّ الإحرام قبل الميقات كان حراماً ومعصيةً حسب الفرض، والمخصّص عام لا يمكن رفع اليد عنه، فالمسألة عندنا واضحة بحمد الله.

هذا كلّه في العنوان الثانوي الذي أخذ موضوعاً لحكمه محكوماً ومقيّداً بحكم خاصّ للعنوان الأوّلي، مخالفاً للحكم المتعلق للعنوان الثانوي، حيث عرفت حاله من لزوم رعايه مقتضى الحكم الأوّلي من رجحان المتعلق أو إباحته في عنوان النذر.

وأما القسم الثاني من العناوين الثانويّة: وهو ما لو كان موضوعه مطلقاً لحكمه، كالخرج والضرر والغصب وأمثال ذلك إذا كان متعلقاً لحكم مخالف لحكم العنوان الأوّلي، فهو يتصوّر على أقسام متعدّده، لأنّه :

تارة: يكون أحد الحكمين إلزامياً والآخر غير إلزامي، كما لو كان الحكم المتعلق للعنوان الأوّلي كراهةً والمتعلق للعنوان الثانوي حكماً وجوبياً، أو كان الحكم الأوّلي استحبابياً والآخر تحريمياً، كما في إجابته دعوه المؤمن فبالرغم من أنه مستحبّ لكن إذا دعي إلى أمر حرام مثل الغيبة أو الكذب فلا إشكال في هذين

القسمين من تقديم الحكم الإلزامى على غير الإلزامى، فلا يجوز إجابته دعوته في المثال المفروض.

وأخرى: يكون الحكمان كلاهما إلزاميين، مثل ما لو كان أحدهما حكماً وجوبياً والآخر تحريمياً، سواء كان الأول في العنوان الأولي والآخر في الثانوي أو عكسه وهو مثل ما لو توقّف إحياء نفس وإنقاذه على اجتياز الأرض المغصوبه، فيتحقّق التراحم بين الحكمين، فلا بدّ حينئذٍ من ملاحظه ما هو الأهمّ منهما، ويقدم على الآخر إن كان الأهمّ محرزاً كما في المثال، وإلا حكم بالتساوي والتخيير من الحكم بالإباحه الشرعيه، لأنّه لولا ذلك لزم الترجيح بلا مرجح.

أقول: هنا فروع ينبغى التعرّض لها:

الفرع الأول: البحث عن الشكّ في التخصيص أو التخصّص.

لو ورد عام وعلمنا من الخارج بأنّ فرداً من الأفراد غير محكوم بحكم العام، ولكن نشكّ في أنّ عدم كونه محكوماً هل يكون بالتخصيص في عموم العام، أو أنّه بالتخصّص، مثلاً قال المولى: (أكرم كلّ عالم)، وعلمنا بأنّ زيدا لا يجب إكرامه، لكنّه لا نشكّ أنّ خروجه كان بالتخصيص في وجوب الإكرام، أى كان عالماً مع ذلك لا يجب إكرامه فهو تخصيص، أو أنّ خروجه تخصّص؛ أى لا يكون عالماً أصلاً فلا إكرام له .

وبعبارة أوفى: عند دوران الأمر بين التخصيص والتخصّص أيهما يُقدّم؟

قيل: - كما في «حقائق الأصول» - إنّّه يظهر من غير واحد من المقامات من كتاب «الطهاره» لشيخنا الأعظم قدس سره وكذا من تقريراته، جواز الرجوع إلى أصله عدم التخصيص، فيحكم بالتخصّص، بل وعليه بنى من تأخّر عنه من المحقّقين،

فيكون التخصّص أولى من التخصيص.

بل ومن ذلك استدلالهم على طهاره الغُساله، لأنها لا تنجس المحلّ، فإنّها لو كانت نجسه فمع ذلك لا تنجس، لزم التخصيص في دليل (كلّ نجس منجس)، فأصالة عدم التخصيص، يحكم بأنّها لا تكون نجسه.

وهكذا في حكم ملاقى ماء الاستنجا، حيث حكموا بطهارته بواسطة الدليل، فلو قلنا بنجاسه ماء الاستنجا حتّى في فرض الملاقاه، فلا بدّ من التخصيص في دليل النجاسه فينجس، فيحكم بواسطة أصاله عدم التخصيص أنّ ماء الاستنجا لا يكون من فرد المنتجس.

بل قد تؤيد ذلك: بمقتضى قاعده صدق القضية يقتضى صدق عكس نقيضها، لأنّه إذا قيل: (إنّ كلّ إنسان حيوانٌ كان صادقاً) فيوجب صدق عكس نقيضها، هو: (أنّ ما ليس بحيوان ليس بإنسان)، وهكذا في المقام إذا قيل: (يجب إكرام كلّ عالم) فيفهم أنّ كلّ ما لا يجب إكرامه فلا يكون عالماً، فزيد المشكوك الذي يعلم عدم وجوب إكرامه ليس بعالم قطعاً.

بل قد يؤيد ذلك: بأنّ المثبات واللّوام العقليّه والعاديّه للأصول اللفظيّه حجّه، كما أنّ الدلاله المطابقيّه حجّه، لأنّ الدلاله الالتزاميّه تابعه في الحجّيه للدلاله المطابقيّه.

هذا كلّ ما يمكن أن يُقال هنا في صحّه هذه الدعوى.

ويرد عليها: أنّ أصاله عدم التخصيص الذي يعدّ أصلاً عقلياً والذي هو عبارته أخرى عن أصاله العموم، إنّما تجرى فيما إذا كان فرديّه الفرد للعام معلوماً، وكان الشكّ في حكمه، فإنّ العقلاء في مثله يحكمون بالحجّيه، حيث يكون الشكّ

فى إرادته المتكلم بعدما كان الفرد معلوماً، هذا بخلاف ما لو كان المراد معلوماً لكن شكّ فى كَيْفِيَّة الاستعمال وأنه هل كان بنحو التخصيص أو التخصّص فإنّه لا يجوز التمسك بعموم العام.

والسرّ فى ذلك: أنّ حجّيه أصاله العموم أو أصاله التخصيص ليس لها مستند فى الكتاب والسنة حتّى يؤخذ بإطلاقها للموارد المشكوكه، بل حجّيتها ثابتة بسيره العقلاء وبنائهم، فكلّ مورد يساعد هذا البناء ويحرز ذلك أخذ به، وكلّ ما يعلم عدم وجود السيره، أو شكّ فى وجودها فالمرجع إلى القدر المتيقّن فيه، لأنّه دليلٌ لئبى يجب الاكتفاء فيه بالقدر المتيقّن منه، فعلى هذا لا شكّ فى أنّ إجراء أصاله التطابق بين الإراده الاستعماليّه والإرادته الجدّيه إنّما يجرى فيما لو علم فى الإراده الاستعمال فى معناه وهو العموم، ولكن لو شكّ فى أنّ الإراده الجدّيه هل تطابق مع الإراده الاستعماليّه أم لا - لاحتمال التخصيص فى الحكم - فأصاله التطابق يحكم ببقاء العموم.

هذا بخلاف ما لو كان المراد معلومها، ولكن كَيْفِيَّة الاستعمال غير معلوم بأنّه كان فرداً للعام وخرج من باب التخصيص، أو كان خارجاً عن فرديته وخروجه كان تخصيصاً، ولا يعلم بوجود بناء للعقلاء للحكم بعدم فرديته بواسطة أصاله عدم التخصيص أو أصاله العموم، حتّى يثبت بذلك التخصّص، فلا يمكن فى هذه الصورة الحكم بذلك، لأنّ الشكّ فى مثله مساوٍ لعدم الحجّيه.

وعليه، فما ذهب إليه الشيخ الأنصارى قدس سره كما يظهر من كلماته - بل عن المحقّق الحائرى قدس سره الميل إليه فى دوره الثانيه من دروسه كما يستفاد ممّا ورد فى حاشيه «الدّر» - لا يخلو عن تأمل.

الفرع الثاني :

لا إشكال في عدم جواز التمسك بالعام المقيد بقيد خاص كالعدل في (أكرم العلماء العدول) لإثبات وجوب إكرامه فيما إذا لو شك في فرد أو أفراد بأنه عادل أم فاسق، لأنه يعدّ من قبيل التمسك بالعام في الشبهه المصادقيه له.

وهذا بخلاف ما لو كان الحكم في العام معللاً بعلة منصوصه، مثل ما لو قال: (أكرم العلماء فإنهم عدول)، فلو شكنا في فرد من أفراد العلماء مثل زيد العالم بأنه هل يجب إكرامه من جهه الشك في عدالته وعدمه، فإنه يصح التمسك بالعام، والحكم بأنه يجب إكرامه، لأنّ التعليل كما هو مخصّص له يكون كذلك معممًا له، فيفهم منه أنّ كلّ عالم يكون متّصفاً بالعداله بعد إحراز كونه عالمًا، فليس هذا من قبيل التمسك بالعام في الشبهه المصادقيه له.

الفرع الثالث:

إذا ورد عام متعلق للحكم مثل (أكرم العلماء)، ثمّ بدليل منفصل تعلق حكم مخالف لحكم العام على الفرض خاص مثل زيد المرّد أمره بين العالم والجاهل، فلو كان حكم الخاص قد تعلق بزید العالم، وجب التخصيص في العام، وإلا فلا، فهل يجوز التمسك حينئذٍ بعموم العام وإجراء أصاله عدم التخصيص لإثبات عدم تعلق الحكم الخاص بذلك الفرد تخصيصاً أم لا يجوز؟

أقول: الحكم المتعلق بالخاص على قسمين:

تارة: يكون حكماً ترخيصياً، مثل ما لو قال: (أكرم العلماء)، ثمّ قال: (لا يجب إكرام زيد) وتردّدنا في المسمّى بزید في شخصين أحدهما عالم والآخر جاهل، وعلمنا إجمالاً بخروج أحدهما عنه، فالظاهر في هذه الصوره جواز

التمسّيك بالعامّ والحكم بوجوب إكرام زيد العالم، إذ العامّ حجّه ما لم ينهض في قبالة حجّه أقوى، والمفروض أنّ في الفرد المرخص فيه إجمال من حيث تردده بين العالم والجاهل، فلا حجّه في البين في قبال العامّ.

وأخرى: ما لو كان حكم الخاصّ حكماً إلزامياً مخالفاً لحكم العام، مثل ما لو قال في قبال (أكرم العلماء) (لا تكرم أو يحرم إكرام زيد)، ونحن نعلم بأنّ زيدا مردّد بين العالم والجاهل، فنشكّك مع العلم الإجمالي المذكور بين ورود التخصيص في عموم العام لو كان المراد هو الجاهل منه وعدمه، فلا إشكال في إثبات كون زيد العالم واجب الإكرام لجريان أصاله العموم وكونه حجّه كما عرفت .

هذا، ولكن الإشكال في أنّ هذا الأصل هل يُثبت حرمة إكرام زيد الجاهل أم لا؟ أم أنّ إثبات فرديّه زيد للخاصّ في جانب الحرمة غير مرتبط بذلك الأصل؟

فيه وجهان بل قولان:

القول الأوّل: الذي يظهر من العلّامة البروجردى في «نهاية الأصول» هو التفصيل في الأخير بين زيد العالم بوجوب إكرامه، وبين زيد الجاهل بحرمة إكرامه، حيث اختار بالنسبة إلى الأوّل الوجوب تمسّكاً بعموم العام، باعتبار أنّه حجّه أقوى، فيخرج زيد العالم عن حكم حرمة الإكرام بواسطة تلك الحجّه، هذا بخلاف الثاني حيث لا يحكم بحرمة إكرام زيد الجاهل بواسطة العام، وإن كان هو من مثبتات الأصول اللفظيّة وهو أصاله العموم ولوازمها العقليّة؛ لأنّ مثبتاتها بجمعها ليست بحجّه، بل ما كانت وجدت فيه السيره وبناء العقلاء، والحال أنّه لم يثبت البناء منهم في ذلك، فلا يمكن إثبات فرديّه زيد للخاصّ وهو حرمة الإكرام بواسطة عموم العامّ، ثمّ إنّ رحمه الله تنظر في انحلال العلم الإجمالي في المقام.

أقول: ولكن الإنصاف أنّ الحكم بتعلّق الحرمة على الطرف الآخر قوئى، لوضوح أنّ العلم الإجمالى هنا :

تارة: يفرض فى زيد العالم، فىكون حكماً بأنّه إمّا أن فىكون واجب الإكرام، أو أنّه باق تحت عموم العام، أو فىكون حراماً لو كان التخصيص وارداً على العام.

وأخرى: يفرض بين الشخصين المسمّين بهذا الاسم المرّدّ أمرهما بين العالم والجاهل فىكون موضوعياً.

فإذا قلنا بحجّيه عموم العام، واعتبرناه حجّه دالّه على وجوب إكرام زيد العالم، فبذلك لا يمكن الحكم فى حجّه إلاّ بوجوب الإكرام، وإلاّ لزم الجمع بين الضدّين من وجوب الإكرام وحرّمته، عملاً بمقتضى عموم العام والعلم الإجمالى، وحيث كان هذا مُحالاً، فلا محيص إلاّ الحكم بعدم تنجّز العلم الإجمالى فى حجّه من جهة حرّمه الإكرام، فزيد العالم بهذا التقرير فىكون خارجاً عن مضمون دليل العلم الإجمالى، باعتبار أنّ عموم العام حجّه غير معارض بحجّه أقوى عنه.

فبقى هنا أصل العلم تفصيلاً بحرّمه الإكرام بواسطة دليل (لا تكرم زيدا)، أو (يحرّم إكرامه)، حيث أنّه إذا لم يتنجّز العلم بالنسبة إلى العالم، فإنّه يبقى تحت عموم العام فردّ واحد لا يمكن التخلّف عنه، لاستلزامه المخالفة القطعيّة، وهى غير جائز، فلا يبعد أن فىكون المورد تنبيهاً على قيام البيّنة على وجوب إكرام زيد المرّدّ بين الشخصين الموجب لانهلال العلم الإجمالى، فكما أنّه موجب لانهلال فى هذا الفرض، كذلك فى المقام.

وعليه، فلا يبعد القول بقيام بناء العقلاء على أنّ مثبتات هذه الأصول اللفظيّة منضمّة إلى العلم الإجمالى يوجب اندراج فرد آخر تحت العلم الإجمالى

ويحكم بحرمة إكرامه، أى ما كان زيداً جاهلاً وهذا هو مختار السيد الخميني قدس سره كما هو مذكور فى تقريراته (١). وبذلك يجب التفريق بين ما كان الفرد المشكوك طرفاً للعلم الإجمالى الموضوعى، وما لا يكون كذلك كما فى المثال السابق من تلاقى ماء الاستنجاء وغُساله المتنجس، حيث لا يحكم بنفى فرديه المشكوك للعام فيهما، وكونه فرداً للخاص، بخلاف ما نحن فيه، حيث حكمنا بواسطة العلم الإجمالى بحرمة إكرام زيد الجاهل، والله العالم بحقيقه الأمور .

الفرع الرابع:

إذا قال المولى: (أكرم العلماء)، ثم قال فى دليل منفصل: (لا تكرم زيداً فإنه عدو لى)، فإنه قد يكون حكم الخاص المعلل بالعله واقعاً على فردٍ من أفراد نفس العام، وهو زيد العالم فى المثال المذكور، فلا إشكال حينئذٍ فى كونه مخصّصاً لفظياً بالنسبه إليه، ولذلك لا يمكن إجراء البحث فى غير مورده من سائر أفراد العلماء وغيرهم إذا فرض كونهم عدواً له، بناءً على استفاده العموم من التعليل .

هذا، وأمّا لو فرض كون زيد فى المثال المذكور غير عالم، فهل يمكن استفاده ذلك من التعليل المذكور فى الدليل، حتى يكون بمنزله المخصص اللفظى، فيمنع عن الرجوع إلى التمسك بالعام عند الشك كما عليه الأكثر خلافاً لما نحن عليه .

أو أنه يعد بمنزله المخصص اللبى والنقلى حتى يكون الرجوع جائزاً كما عليه المحقق الخراسانى ؟

أقول: ويظهر من المحقق البروجردى قدس سره هو الثانى، والمختار عندنا - على فرض التنزل عن مذهبنا، وإلا لا نحتاج إليه لما قد أجزنا الرجوع إلى العام مطلقاً - هو الجواز فى الأفراد المشكوكه، لأنّ المخصّص اللبى يعدّ أقرب إليه من المخصّص اللفظى، لإمكان استكشاف الحكم فيه بالعقل دون اللفظ .

المبحث الرابع / التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصّص وعدمه

المبحث الرابع

جواز التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصّص وعدمه

يدور البحث في هذا المبحث عن أنّه هل يجوز التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصّص أو لا؟

فيه خلاف بين المتقدّمين في الجملة، وإن كانت المسألة خارجة عن الاختلاف عند المتأخّرين، حيث ذهبوا إلى عدم الجواز.

وقيل: إنّ أوّل من عنون المسألة هو أبو العباس ابن سريج (المتوفّى في أوائل المائة الرابعة من الهجرة) وكان يقول بعدم الجواز، واستشكل عليه تلميذه أبو بكر السيرافي بأنّه لو لم يجز ذلك لما جاز التمسك بأصالة الحقيقة أيضاً قبل الفحص عن قرينه المجاز.

فكأنّه أراد بأنّ جواز التمسك بأصالة الحقيقة قبل الفحص عن القرينه كان أمراً ثابتاً كما أشار إليه صاحب «الكفاية» في آخر البحث بقوله:

(ثمّ إنّ الظاهر عدم لزوم الفحص عن المخصّص المتّصل باحتمال أنّه كان ولم يصل، بل حاله حال احتمال قرينه المجاز، وقد اتّفتت كلماتهم على عدم الاعتناء به مطلقاً، ولو قبل الفحص عنها كما لا يخفى)، انتهى كلامه.

وناقشه المحقّق الحكيم (١): بأنّه لا عبره بالاتّفاق في أمثال المقام، ما لم

يرجع إلى بيان ما عليه سيره أهل اللسان، ثم ادعى عدم الفرق بينه وبين الشك في التخصيص في وجوب الفحص مع العلم الإجمالي وعدمه مع عدمه كما ذكره في التقريرات.

أقول: وكيف كان، لا بدّ قبل الخوض في أصل المطلب من تقديم أمور:

الأمر الأول: في أنّ البحث في المسألة هل يدور فيما إذا قلنا بحجّيه الظواهر من باب الظنّ النوعي، وكونه ظناً خاصاً، لا الشخصي وكونه ظناً مطلقاً، أو التزمنا بأنّ النزاع غير منحصر في الموردين، بل يجرى ولو كان حجّيه الظواهر بالظنّ الشخصي، أو كان ظنّه بالمطلق.

قيل: الظاهر كون الثاني لا- يخلو عن قوّه؛ لأنّ ما يتوهم به الاختصاص بهما ليس إلا- زعم أنّ حجّيتها لو كانت منوطه بالظنّ الشخصي، كان دائراً مدار حصوله، فإذا حصل كانت حجّيه سواء تحقّق قبل الفحص عن المخصّص أو بعده.

قلنا: بأنّ الأمر ليس كذلك، لإمكان القول حينئذٍ بأنّ الظنّ الشخصي مطلقاً ليس بحجّيه، بل الحجّيه هي الحاصله بعد الفحص عن المخصّص، خصوصاً إذا قلنا إنّ وجه عدم حجّيه الظواهر هو وجود العلم الإجمالي بالمخصّص مثلاً في الأدلّه، فمجزّد انتفاء الظنّ من دون فحص عن التخصيص لا يوجب القول بالحجّيه.

فالأولى جعل البحث هو الأعمّ من كون حجّيه الظواهر من باب الظنّ النوعي أو الشخصي، كما هو الحال كذلك في مورد النزاع، من حيث كون حجّيه الظواهر من باب الظنّ الخاصّ - كما هو كذلك حقيقة - أو أنّه من باب الظنّ المطلق لو قلنا بحجّيه، ولكن الإشكال فيه أنّه ليس بحجّيه فيما يمكن تحصيل العلم أو الدليل العلمي بالأحكام، فاختصاص النزاع بالظنّ النوعي والخاصّ - كما عن

صاحب «الكفايه» وتبعه غيره - ممّا لا يمكن الموافقه معه.

الأمر الثانى: الظاهر أنّ النزاع لا ينحصر فى خصوص العمل بالعام قبل الفحص عن المخصّص، بل يجرى ذلك فى المطلق أيضاً قبل الفحص عن المقيّد، بل فى المجمل قبل الفحص عن وجود المبيّن لو أمكن العمل بالمجمل مع إجماله، بل يجرى ذلك فى العمل بكلّ ظاهر مستفاد من الأدلّه اللفظيه قبل الفحص عمّا يحتمل معارضته مع شىء ومزاحمه ظهوره معه.

بل لا- خصوصيه لباب الأدلّه اللفظيه والعمومات، لأنّه يجرى هذا البحث حتّى فى الأصول العمليه أيضاً، سواءً أكانت عقليه أو نقليه، وسواءً أكانت من الأصول المحرزه كالأستصحاب أو غير محرزه كالبراءه والاشتغال، فإنّه لا- يجوز التمسّك بها قبل الفحص عن الدليل الاجتهادى واليأس عن الظفر إليه .

الأمر الثالث: فى أنّ النزاع هل هو مختصّ بما لا- يعلم بوجود مخصّص فى البين من العلم التفصيلى أو الإجمالى، وإلا- لكان وجوب الفحص ضرورياً ثابتاً، ولا يمكن الإنكار بعد القول بتنجز العلم الإجمالى كما هو مختار صاحب «الكفايه»، أو أنّ البحث والنزاع هو فى الأعمّ من ذلك، ويجرى حتّى ولو لم يعلم بوجود مخصّص فى البين أصلاً لا إجمالاً ولا تفصيلاً؟

أقول: الظاهر كون الثانى هو الأقوى، والشاهد على ذلك التزام بعضهم بأنّ وجود العلم الإجمالى بالمخصّص يعدّ دليلاً على وجوب الفحص، مع أنّه لو كان النزاع منحصرّاً فيما لا علم إجمالى فى البين، فلا وجه لهذا الاستدلال أصلاً، كما أنّ الحقّ أيضاً كذلك لما ستعلم إن شاء الله بأنّ ملاك وجوب الفحص يكون أمراً غير مرتبط بوجود العلم الإجمالى وعدمه.

الأمر الرابع: في أنّ هذا البحث هل هو معقودٌ لخصوص الفحص عن المخصّص المنفصل، أو للأعمّ منه ليشمل المتّصل أيضاً، إذا احتل وجوده، ولم يصل إلى المكلف؟

أقول: الأقوى هو الأوّل؛ لأنّ احتمال عدم الوصول في المتّصل إن كان لأجل احتمال إسقاطه المتكلّم أو الراوى متعمّداً، فهو منفي قطعاً، ولا يعتنى به العقلاء؛ لأنّ الكلام يدور فيمن يعدّ ثقّةً وعادلاً غير خائن. ومن الواضح أنّ المتكلّم أو الراوى لا يخون في إيصال المراد إلى المخاطب، فاحتمال العمد مخالف للفرض.

وإن كان احتمال عدم الوصول ناشئاً من احتمال الخطأ والنسيان، كما هو الظاهر، فهما أيضاً منتفیان بأصالة عدم الخطأ والنسيان، فوجوب الفحص في المخصّص المتّصل ممّا لا وجه له .

نعم، قد يظهر من المحقّق الحكيم في «حقائق الأصول» ناسباً ذلك إلى الشيخ في تقريراته من لزوم وجوب الفحص في المتّصل أيضاً، إذا كان العلم الإجمالي بوجود المخصّص موجوداً وإلا فلا، وأنّ حكم الشكّ في وجود المخصّص المتّصل، حكم الشكّ في أصل وجود التخصيص من وجوب الفحص في صورته الإجمالي .

أقول: ولكن سيظهر لك إن شاء الله تعالى بأنّ وجوب الفحص عن المخصّص لا يدور مدار وجود العلم الإجمالي في المخصّص المنفصل، بل يجب ذلك حتّى مع فرض عدم وجود العلم الإجمالي بالمخصّص، وأمّا في المتّصل فإنّ الغالب عند العقلاء هو ترتّب الحجّيه على الظواهر من دون توقّف على الفحص، لما ذكرنا من

الوجه، ولكن مع ذلك لو فرض - ولو بفرضٍ نادر - وجود العلم الإجمالي من وجود المخيّص المتّصل في مورد خاص من الكتب أو غيرها، فلا يبعد القول بوجوب الفحص حينئذٍ، لكنّه بعيدٌ غايته.

الأمر الخامس: قد يظهر من المحقّق الخراساني والنائيني والحكيم وغيرهم بوجود الفرق بين حقيقة الفحص فيما نحن فيه مع الفحص في الأصول العمليّة، حيث أنّ وجوب الفحص هنا لتحصيل ما هو المزاحم للحجّه، وإثبات أنّ صحتها أقوى من حجّه العام، بخلاف الفحص في الأصول العمليّة حيث يكون لإثبات الحجّيه، فالفحص يكون من متمّات الحجّيه وقوّه المقتضى لا من أسباب تحصيل المانع.

خلافاً للمحقّق الإصفهاني صاحب «نهاية الدرايه»، والسيد البروجردى والمحقّق الحائري - وإن عدل عنه بعد ذلك، وقوى في حاشيته الاحتمال الأوّل - والسيد الخميني حيث ادّعى (أنّ قاعده قبح العقاب بلا بيان كما لا تجرى قبل الفحص، إذ لا يتحقّق عدم البيان مع وجوده بالفحص، لأنّ التبليغ قد تمّ من الشارع، وعلماء الأئمّه قد جمعوها في جوامعهم، فلا عذر في تركه، فكذلك الاحتجاج بالعمومات والمطلقات، لأنّه قبل الفحص لا يمكن الاعتماد على أصاله التطابق التي به تتمّ الحجّه أو المراد من أصاله التطابق)^(١) حيث صرّح قبل ذلك بأصاله تطابق الإراده الاستعماليّه مع الإراده الجدّيه في العمومات والمطلقات.

قال المحقّق الإصفهاني في توجيه الوحده: (بأنّ العقلاء ليس لهم بناءان في

العمومات: بناءً في العموم حال عموميتها، وبناء آخر في العموم بعد الفحص عن المخصّص، فلا مخصّص إلا عن إثبات بناء واحد للعقلاء، وهو ليس إلا كونه بعد الفحص، فيجرون أصاله الظهور بعده ويكون حجّه، فقبل الفحص ليس لنا حجّه أصلاً (١).

أقول: ولكن الإنصاف بعد التأمل والدقّه أنّ الأول أقوى كما التزم به المحقّق الحائري قدس سره، ويكون الفرق بين الفحص في الأصول العمليّة لا سيما العقليّة منها، والفحص في الأصول اللفظيّة واضحاً؛ لأنّ قاعده قبح العقاب بلا بيان قد أخذ في موضوعه عنوان عدم بيان، ولذلك قلنا بأنّ وجود النصّ أو الآيه وتقدّمهما على القاعده يكون من باب الورود لا الحكومه، لأنّهما يعدمان موضوعها إذ هما بيان، فلا يبقى مع وجود أحدهما للقاعده موضوعاً، فحينئذٍ يصحّ أن يُقال بأنّ الفحص عن البيان يكون من شرائط الحجّيه للقاعده ومتمّماتها، لا من قبيل عدم وجود المانع لحجّيه القاعده.

هذا بخلاف أصاله الظهور في العمومات والمطلقات، فإنّ مقتضى الحكم الأولى في كلّ لفظ صادرٍ عن متكلّم ذي شعور مُريد، أن يكون ظاهره مقتضياً للحجّيه، وترتّب الأثر عليه، كما في غير العمومات من الألفاظ، بل في العمومات الواردة في المحاورات العرفيه، ويكون الأمر كذلك بحسب اعترافهم، غايه الأمر هذا الاقتضاء لا بدّ أن تصل إلى مرحله الفعلية؛ أي تكون حجّه فعليّه، فهو لا بدّ أن لا يكون له مانع عن التأثير من وجود حجّه أقوى من هذه الحجّه، ففي مثل

العمومات في المحاورات أو في غير العمومات والمطلقات من ظواهر الألفاظ، تكون الحجية فعلية، أي لا مانع فيها عن التمسك بالظواهر عند العقلاء، لعدم كون عموماتها في معرض المخيصات والمقيّدات، هذا بخلاف العمومات والمطلقات الشرعية، والقوانين الكلية، حيث أنّها تواجهه لمانع وهو إمكان وجود مخيص ص منفصل من الأدلّه، فالإقتضاء في الحجية تام، إلاّ أنّه لا بدّ في إثبات فعلية الحجية من الفحص من وجود المانع، وهذا هو تفسير كلام المحقّق الخراساني القائل بأنّ الفحص هنا لتحصيل ما قد يزاحم الحجية لا لإثبات أصل الحجية .

أقول: وتظهر الفائدة بين هذين القولين فيما إذا أُطلع على مخيص ص يردّد بين الأقلّ والأكثر، فعلى ما ذكرنا يؤخذ بالقدر المتيقّن من التخصيص، ويرجع في المشكوك الزائد إلى عموم العام لكونه حجّه، هذا بخلاف القول الآخر حيث أنّ إهمال المخيص ص يوجب سرايته إلى العام، فلا يجوز التمسك به في المشكوك، كما لا يجوز الأخذ بالقدر المتيقّن حينئذٍ، مع أنّك قد عرفت أنّ تفصيلاً في محلّه من جواز التمسك بالعام في الشبهات المصادقيه للخاصّ، وليس هذا إلاّ من جهة وجود الحجّه في عموم العام، ولا مجال لرفع اليد عنها إلاّ بوجود حجّه أقوى من العام وهو وجود الخاصّ، فتأمل فإنّه دقيق وبالتأمل فيه حقيق.

وبالجملة: فظهر ممّا ذكرنا أنّ أصله التطابق بين الإرادتين أو بناء العقلاء الجارى في الظواهر :

إن أريد منهما من حيث جهة الاقتضاء، فلا إشكال بأنّه قد تحقّق بنفس العمومات، من دون حاجه إلى الفحص عن المخصّص.

وإن أريد في إثبات مرحله فعلية الحجّه وترتيب الأثر عليه، كما هو المراد

من البناء والأصل، فلا إشكال بأنه لا يكون إلا بعد الفحص، لكنّه لا يوجب خروجه عمّا ذكرنا، ولذلك ترى قيام بناء العقلاء على التمسك بالعامّ فى الأفراد المشكوكه لولا أصل وجود الحجّه فى العموم، فلا وجه لهذا التمسك كما لا يخفى.

أقول: إذا عرفت هذه الأمور الخمسه المتقدمه، فيصل الدور إلى البحث عن أنّه هل يكون أصاله العموم أو الإطلاق متبّعاً مطلقاً، أو يكون بعد الفحص عن المخصّص؟

والذى ذهب إليه الأكثر - بل صار قريب الاتفاق بينهم - هو الوجه الثانى، غايه الأمر أنّهم قد اختلفوا فى بيان وجه ذلك، حيث اختار كلّ واحد منهم طريقاً سوى طريق الآخر، ويقضى المقام استعراض الوجوه المعتمده عندهم فى المقام:

منها: ما نسب إلى صاحب «الزبد» وغيره على ما فى التقريرات، من أنّ الأصول اللفظيه مبتنيه على الظنّ الشخصى، وهو لا يحصل إلا بالفحص، فبالنتيجه على هذا لا بدّ من الفحص إلى حدّ يحصل له الظنّ الشخصى.

وفيه: فساد هذا القول واضح لما قد عرفت من أنّ حجّيه أصاله الظهور هو المركز فى الأصول اللفظيه، وهذا الأصل حجّه عند العقلاء، سواء حصل للشخص ظنّ أم لا، لأنّه من الواضح أنّ حجّيه هذا الظهور كان بملاك حصول الظنّ النوعى منها دون الشخصى، مع أنّ الدليل أخصّ من المدعى بوجود الفحص ولو حصل له الظنّ.

ومنها: ما استند إليه المحقّق القمى من إثبات الحجّيه لظواهر الأدلّه الشرعيّه كخبر الثقة وغيره لخصوص أصحاب النبىّ والأئمّه عليهم السلام، أى لخصوص المشافهين، وأما حجّيتها لنا كان من باب الظنّ المطلق الثابت اعتباره بدليل الانسداد، فالقدر

المتيقن من اعتبار هذا الظن، هو الظنّ الحاصل بعد الفحص.

وفيه أولاً: هذا الوجه أيضاً مخدوش، ممّا سيأتي في محله إن شاء الله من عدم اختصاص الخطابات بالمشافهين، بل نحن داخلون تحت هذه الخطابات من دون احتياج إلى الاستناد لدليل الاشتراك، مع أنّ انسداد باب العلم لا يوجب إثبات حجّيه مطلق الظنّ، لانفتاح باب العلمى، وهو العلم بقيام الحجّيه فما بأيدينا، وهو يكفى في إثبات الحجّيه، فلا- تصل النوبه إلى إثبات حجّيه الظنّ المطلق حتّى يؤخذ بالقدر المتيقن منه، وهو حصوله بعد الفحص واليأس عن الظفر كما توهم.

وثانياً: إنّ الدليل أخصّ من المدعى، لأنّ البحث يدور حتّى بالنسبه إلى ما عدا الخطابات الشرعيه من القوانين الكليه .

ومنها: ما اعتمد عليه الشيخ في التقريرات، وتبعه كثير من الأصوليين - من المحقّق النائيني والعراقي محتملاً- والحكيم - وهو وجود العلم الإجمالى بورود مخصّصات ومقيّدات، فيما بأيدينا من الكتب المتعارفه المعده لذلك، فهذا العلم أوجب لنا الفحص لتحصيل المخصّصات والمقيّدات على العمومات والإطلاقات، فقبل الفحص لا يجوز التمسك بها حذراً عن مخالفه هذا المعلوم الإجمالى الذى حجّيه على المكلف عند كشف الخلاف.

لكنّه مخدوش أولاً: بأنّ مقتضى ذلك عدم وجوب الفحص لمن لم يكن له مثل هذا العلم الإجمالى، مع أنّ السيره والعقلاء بنائهم على لزوم الفحص بمجرد وجود احتمال عقلائي بوجود مخصّص إذا كان من شأن المولى ذلك، أى إلقاء المخصّصات بصوره الانفصال .

وثانياً: أنّ لازم ذلك عدم لزوم الفحص لمن فحص ووقف على مقدار من

المخصّصات والمقيّدات وصار الباقي مشكوكاً بالشكّ البدوي، فإنّه يوجب الانحلال للعلم الإجمالي، مع أنّنا نشاهد وجوب الفحص بعد ذلك عن وجود المخصّصات إذا كان شأن المولى هو ما عرفت.

أقول: إذا عرفت هذين الإشكاليين، وأنّ ملاك وجوب الفحص هو العلم الإجمالي، يظهر أنّ الإشكال الثاني لا يرتفع بالجواب الذي ذكره المحقّق النائيني حيث اعتبر العلم الإجمالي منقسماً إلى قسمين وأنّ انحلال أحدهما لا يوجب انحلال الآخر؛ لأنّه مشتمل على علاقه خاصّه، نظير ما مثله بأنّ إنساناً يعلم أنّه مديون لزيد بعشره أو خمسه، كما يعلم إجمالاً بأنّ مقدار مديونيّته مثبتة في دفتره، فإنّ تحصيل المديونيّته بالعشره أو الخمسه لا يوجب انحلال ما في الدفتر من دينه، فهو باقٍ لكونه متشخصاً بعلامه معيّنه.

لأنّك بعد التأمل تعرف بأنّ العلم الإجمالي بالنسبه إلى الكتب التي بأيدينا والتي وردت فيها المخصّصات والمقيّدات ثابتة، فبعد تحصيل مقدار معلوم منها يوجب الانحلال في ذلك العلم الإجمالي الكبير، فيصبح الزائد عن المعلوم شكّاً بدوياً، فلا يجب الفحص فيه، وبرغم ذلك تبقى العمومات والإطلاقات في معرض معارضتها بالمخصّصات والمقيّدات، وحينئذٍ فإنّ العقل والعقلاء حاكمان بالفحص ولو لم يحصل له العلم الإجمالي بعد ذلك بوجودها، فسيره العقلاء جاريه على الفحص إلى أن يحصل الاطمئنان بعدم وجود المخصّص والمقيّد، فإذا حصل الاطمئنان حكم بجواز العمل بالعام وأنّه حجّه بلا إشكال .

أقول: بل يمكن دعوى وجود هذا الحكم العقلي في الأصول العمليّه الشرعيّه النقليه من الاستصحاب والبراءه أيضاً، أي العقل يحكم بأنّ من وظائف

الشاكّ التمسّيك بأصلي البراءه والاستصحاب، فإذا فرض بأنّ الشكّ قد يرتفع بمحض الرجوع والفحص، فربما يحكم العقلاء والعقل بلزوم الفحص فيه، حتّى يصير العمل بالأصل حجّه، ولعلّ ذلك كان منشأ إجماع العلماء على ثبوت الحجّيه للأصول العمليه بعد الفحص، وإلاّ - بحسب دلاله أدلتها بإطلاقها تشمل حجّيتها حتّى قبل الفحص، مع أنّه قابل للمنع بالتقرير الذى سبق آنفاً، إذ لا حجّه قبل الفحص، لعدم شكّ حينئذٍ، وإن احتمل المحقّق النائيني أيضاً منع إطلاقها حيث قال: (بعدما عرفت من أنّ الفحص فى المقام يكون من صغريات الفحص عن معجزه النبىّ صلى الله عليه وآله ، فتأمل) (١). انتهى كلامه.

وأخيراً: وممّا ذكرنا ظهر أنّه لولا - الإجماع فى الأصول العمليه - فى الأدلّه النقليه دون العقليه - على وجوب الفحص، لأمكن دعوى كون الفحص هنا كالفحص فى مخصّصات العمومات، ويعدّ من باب تحصيل المزاحم عن الحجّه - لولا - القبول بما احتملنا أخيراً من حكم العقل، أو قبول كلام المحقّق النائيني - لا من باب تحصيل متمّات الحجّه كما فى العقليه من الأصول الشرعيّه.

ولكن الإنصاف كون الثانى أقوى عندنا كالبراءه العقليه.

المبحث الخامس: فى الخطابات الشفاهيه

المبحث الخامس:

فى الخطابات الشفاهيه

يدور البحث فى المقام عن أنه هل الخطابات الشفاهيه تختص بالحاضرين المشافهين، أو أنها تعم غيرهم من الغائبين أو هم حتى المعدومين؟

فيه خلاف بين الأعلام، وقبل الخوض فى أصل المسأله وبيان المختار، لابد من تقرير ما هو مورد النقض والإبرام من محل النزاع، فنقول ومن الله الاستعانه:

تارة: يقع البحث فى أن التكليف المتكفل له الخطاب، هل يصح تعلقه بالغائبين والمعدومين، كما يصح تعلقه بالحاضرين والموجودين أم لا؟

وأخرى: يقع البحث فى صحه مخاطبه للمعدومين بل الغائبين بالألفاظ الموضوعه للخطاب، أو نفس توجيه الكلام المفهوم إليهم وعدم صحتها؟

فهذان البحثان يعدان بحثين عقليين وليس المقام الموضوع المناسب للبحث عنهما، وسيوضح حالهما لاحقاً إن شاء الله.

وثالثه: يقع البحث فى أن الألفاظ الواقعه عقيب أدوات الخطاب هل تشمل بعمومها الغائبين أو المعدومين، أو أن الأدوات قرينه مع اختصاصها بالحاضرين فى مجلس التخاطب.

والبحث فى هذا القسم يكون لغوياً، وهذا هو المناسب فى مبحث العام والخاص كما صرح بذلك سيدنا الأستاذ السيد الخميني قدس سره فى تهذيبه.

مع أنّ المذكور في كلام سيدنا الأستاذ السيد البروجردى قدس سره هو اختيار المقام الثانى فى البحث، حيث يقول فى الردّ الثالث: (ولا إلى الأمر الثالث لعدم كونه معنوّاً فى كلماتهم، فما هو محطّ نظر الأصحاب هو الأمر الثانى من الأمور الثلاثة، أعنى عموم الخطاب وتوجيه الكلام لمن لم يكن فى مجلس الخطاب سواءً كان حال الخطاب من الموجودين أو كان معدوماً بالكليه)^(١)، انتهى كلامه.

أقول: وكيف كان فينبغى البحث عن ثلاث مقامات:

المقام الأوّل: فى أنّه هل يجب توجه التكليف إلى الحاضرين دون غيرهم؟

تارة: يكون من قبيل: (يجب على الحاضر كذا) و(على المسافر كذا) و(على المستطيع كذا) ونحو ذلك، بأن يكون التكليف المتوجّه إليهم بصورة القضية دون الخطاب المستمرّ.

وأخرى: ما يكون من قبيل الخطابات الصادره بأداه النداء، مثل قوله: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ»، و«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» ونحو ذلك من العناوين القابلة للانطباق على الموجودين والمعدومين.

وثالثه: ما يكون من قبيل الخطاب بأداه الخطاب، مثل قوله: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ»، و(وجب عليكم)، و(إياكم)، وكذا...

فأمّا القسم الأوّل منها: فلا ينبغى الإشكال فى صحّحه شمولها للغائبين والمعدومين، بل لا وجه لتوهم اختصاص ذلك إلى الموجودين أو خصوص المشافهين فى مجلس بيان الحكم، لأنّه لا وجه لتوهم الاختصاص، لأنّه:

بالنظر إلى ما يتعلّق به الحكم، ليس إلا من كان بالغاً عاقلاً مكلفاً.

وأما بالنظر إلى أصل التكليف والحكم، وأنّ العقل يحكم بلابدية وجود المكلف في صحّة التكليف إليه، فنقول:

بأنّه كذلك عندنا، لأنّه يستحيل عقلاً توجه تكليف فعلى بعثى أو زجرى إلى من ليس بموجود فعلاً، وإن أجازته شرذمه قليله كالحنابلة، كما لا يبعد عن مثلهم مثل ذلك القول، حيث يستدلّون لذلك بخطاب الله على المعدومين بقوله: «كُنْ فَيَكُونُ» (١) وخطابه في عالم الدرّ إلى غير ذلك من الاستدلالات الواهية.

وبالجملة: لا بدّ أن يُعلم بأنّ الإنشاء لمثل هذه الأفراد يتصوّر على أنحاء متعدّده:

تارة: قد يكون تكليفاً حقيقياً على نحو البعث الفعلى الموجب للانبعاث، والزجر الفعلى الموجب للانزجار، فلا إشكال أنّ مثله مستحيل وغير معقول، بداهه عدم إمكان انبعائه وانزجاره حال عدمه، ولم يقل أحد منّا بجواز تكليفه كذلك .

وأخرى: ينشأ التكليف بالنسبة إليهم، ويراد منه إنشاء الطلب منه - أى التكليف الإنشائي - فى حال عدمه، بأن يكون فى حال العدم موضوعاً للتكليف الإنشائي.

فهذا القسم أيضاً غير صحيح وغير معقول، إذ لا يترتب عليه الانبعاث ولا غيره من الدواعى حال كونه معدوماً.

وثالثه: أن يكون التكليف إنشائياً مبيئاً على إنشاء الطلب على المكلف على فرض وجوده، فهو لا بد أن يكون الإنشاء بنحو القضييه الحقيقيه، بحيث يشمل الموجود والمعدوم، كما فى إنشاء وجوب الحجّ للمستطيع حيث لا يكون موضوعاً لمن كان مستطيعاً حال صدور التكليف فقط، بل يكون لكل واحدٍ منهما، ويعدّ جميع الأحكام الشرعيه للمكلفين من هذا القبيل، بلا فرق فى ذلك بين أن يسرى التكليف إلى المعدومين بنحو الدليل والخطاب إن أجزنا شموله لهم كذلك، أو قلنا بسرايته بواسطه أدله الاشتراك من الإجماع وغيره .

بل قد نقل دعوى الاتفاق عن الشيخ الأعظم، وتبعه بعض الأعظم، فى شمول ما لم يصدر بأداه النداء، وأنه لم يعهد من أحدٍ إنكار شموله لهما، قائلاً بأن أسماء الأجناس يشمل المعدومين.

ولكن يمكن أن يورد عليه: بأنّ القائل بالاختصاص يمكن أن يدعى أنّ المعدوم لا- يطلق على الناس عقلاً ولا- يمكن عقد الاخوه بين المعدومين بمقتضى ما ورد فى قوله: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ»^(١). لا بمعنى أنّ الألفاظ موضوعه للموجودين حتى يدفع بأنّها موضوعه للماهيه اللّاه بشرط، بل بمعنى أنّ الشىء ما لم يوجد ولم يتشخص لا يكون له ماهيه كما ليس لها وجود، فحينئذٍ:

لو كان المراد من شمول أسماء الأجناس لهم، هو شمولها حال عدمهم، فهو ضرورى البطلان كما تقدّم.

وإن كان المراد انطباقهم عليهم فى ظرف الوجود بنحو القضييه الحقيقيه، فهو

صحيح ولا- إشكال فيه، كما هو الحال في نظيره من إنشاء الملكية في الوقف للبطون اللا-حقه، حيث يكون للموجودين والمعدومين في الوقف على الأولاد، فإن الملكية حاصله فعلاً للموجودين، ومستعدّه للمعدومين فيصير فعلياً بعد تحقّقهم.

ورابعه: بأن يجعل التكليف على شيء على نحو القضية الخارجيه، أي المقيده بقيد الوجود في الخارج، كالحكم الشخصي المتوجه إلى ما هو الموضوع والمكلف الخارجى فقط، كجعل حكم لمن في العسكر أن عليه الحضور في المعركة ونظائره، فإنه أمرٌ معقول وصحيح، لكنه ليس في الأحكام الكليه القانونيه كذلك، لأن الأحكام الشرعيه تكون من القسم الثالث كما لا يخفى .

وخامسه: بأن يكون مقيداً بقيد وجود المكلف في الخارج، وكونه واجداً للشرائط ولو لم يكن حال جعل الحكم موجوداً أصلاً . فإنه أيضاً بمكان من الإمكان، كما في مثل ما يقال: (إن رزقت ولداً ذكراً فاختنه)، حيث أن الحكم قد تعلق بموضوع مقيّد بالوجود الخارجى، وكونه ذكراً، فأوجب الختنه، وكذلك إذا قيد حكم بوجود المكلف، وهذا أيضاً ممكن كما هو واضح .

هذا تمام الكلام في القسم الأول من الأحكام والتكاليف المجعوله، وأمّا القسم الثانى والثالث من أدوات النداء، أو أدوات الخطابات، فهما مندرجان في المقام الثانى .

المقام الثانى: فى أنه هل يصح مخاطبه المعدوم، وتوجيه الخطاب إليه، بل إلى الغائب فضلاً عن المعدوم، بل إلى الحاضر غير الملتفت، أم لا بل يكون غير معقول؟

أقول: لا بدّ من تقرير البحث بأن يُقال: إن الخطاب يكون على ثلاثه أو أربعه

أنحاء؛ لأنه :

تارة: يفرض بأن يخاطب المتكلم بخطاب حقيقى إلى شخصى بقصد التفهيم والإفهام، كما هو الفرض فى أكثر الخطابات الصادره من العقلاء والناس.

فلا إشكال فى أن مثل هذا الخطاب الحقيقى غير معقول أن يتوجه إلى المعدومين، وبلى وهكذا إلى تاليه، لأنّ المخاطبه كذلك لا بدّ من توجه خاصّ، والتفات من المتكلم، وتتبه من الخطاب، فمع فقدان ذلك لا يعقل الخطاب، بلا فرق فى ذلك بين أن يخاطب بأدوات النداء أو يُخاطب بحروف الخطابات.

وأخرى: ما يكون المقصود هو كذلك، إلاّ أنّه يمكن إبلاغه وإعلامه ولو بعد ذلك، على نحو إذا بلغه فى ظرف وجوده والتفات، توجه وفهم، فإنّ الخطابات فى مثل ذلك :

تارة: يكون باللفظ، لكنّه يحفظ بالوسائل المتعارفه فى زماننا هذا من أدوات التسجيل وغيرها، فيسمع لمن قصد إفهامه فى ظرف وجوده أو تحقّق شرائطه، فإنّه حينئذٍ لا إشكال فى كون المخاطبه والمواجهه للكلام بالنسبه إليه يكون حقيقياً، لأنّ أصل الخطاب حقيقه قد سمعه المخاطب وإن لم يكن فى الحقيقه مثل من كان حاضراً عنده بالمواجهه الحضوريه.

وأخرى: وهو المعدود من أفراد القسم الثالث، بأن يُنشئ الخطاب ثم يحفظه بالوجودات القارّه مثل الكتابه، بل يجعل الخطاب فى لوح أو قرطاس فيوصله إلى المخاطب، فإنّ الخطاب هنا وإن لم يكن بالألفاظ غير القارّه ذاتاً، إلاّ أنّه يكون مثله من جهه صدق عنوان إفهام الغير وتفهمه، فإنّ الخطاب فيه أيضاً يكون حقيقياً.

وثالثه: بأن لا يكون المقصود من الخطاب والنداء إلاّ إظهار العجز

والمظلوميّ والشوق، فتوجيه الخطاب بهذا المعنى إلى المعدومين فضلاً عن الغائبين بمكان من الإمكان، كما هو المشاهد في الصبى إذا خاف من أحدٍ، أو ضربه إنسان فإنه يُنادى ويقول: (يا أبه) و(يا أمّاه)، مع أنّه يعلم بعدم وجود أبيه وأمّه وعدم حضورهما الفعلى. ومن الواضح أنّه ليس المقصود من هذا الخطاب إلاّ-إنشائه بداعى العجز والمظلوميّ، أو من باب التحسّر والتأسّف مثل: أيا كوكباً ما كان أقصر عمره.

بل يكون الخطاب الصادر فى مثل هذه الموارد من قبيل الخطاب الادّعاى، أى ينزل المتكلم المخاطب غير الموجود أو غير ذى شعور أو غير الملتفت منزله الموجود والملتفت فيخاطبه، فليس هذا من الخطابات الحقيقيه.

أقول: ظهر من جميع ما ذكرناه أنّ الكلام والمخاطبه حيث كان من الأفعال الاختياريه للمتكلم، فلا محاله يكون له - بما أنّه فعل من الأفعال الصادره منه - غايه عقلاييه، والغايه الطبيعيه العقلاييه للمتكلم هو إفهام الغير وإعلامه بما فى ضميره، فإذا صدر هذا الفعل من المتكلم، انتزع منه - بما أنّه فعلٌ صدر بهذا الداعى - عنوان المخاطبه، وأمّا إذا لم يكن صدوره بهذا الداعى، لم يصدق عليه مفهوم المخاطبه.

فظهر من ذلك أنّ الخطاب الحقيقى إذا أريد توجيهه إلى المعدومين بل الغائبين، لا بدّ من إنشائه بأحد الوجهين اللّذين ذكرناهما، وإلاّ أصبح غير ممكن وغير معقول.

المقام الثالث: يقع الكلام فى بيان كيفيه وضع أدوات النداء والخطابات، وأنّها هل وضعت لخصوص المشافهين والحاضرين، أو أنّها موضوعه للأعمّ منها؟

وبعبارة أخرى: هل وضعت للخطاب الحقيقي المنحصر بالحاضرين، أو وضعت للخطاب الإيقاعي الإنشائي حتى يشمل غير المشافهين والحاضرين أيضاً؟

قال صاحب «الكفاية»: (إنّ الظهور منصرف إلى الخطاب الحقيقي، كما هو الحال في حروف الاستفهام والتراجمي والتمني، إن كان الوضع الأوّلي هو الخطاب الإيقاعي الإنشائي، إلاّ أنّه ينصرف إلى الحقيقي منه لو لم يكن في البين مانع عن ذلك، كما كان كذلك في الخطابات الشرعيّة، للعلم بعدم اختصاص خطابه إلى الحاضرين فقط، ويشهد لما ذكرنا صحّه النداء بالأدوات مع أداء العموم من العام الواقع تلوها بلا عنائه ولا للتنزيل والعلاقة)، انتهى حاصل كلامه.

أقول: ولا يخفى أنّ المستفاد من كلام المحقّق الخراساني وصاحب «المحاضرات» أنّ الخطابات التي تشمل الغائبين والمعدومين ليست إلّا كون وضعها بنحو الخطاب الإيقاعي الإنشائي، بعد فرض المعدوم بمنزلة الموجود، ممّا يوجب صيروره القضيه قضيه حقيقيه.

خلافاً للعلامة البروجردى، حيث يدعى أنّ وضع الأدوات كانت للخطاب الحقيقي حتى في كتاب الله العظيم، غايه الأمر لا بمعنى جعلهم في حال معدوميّتهم، بل كان المعدومين مخاطبين حال وجودهم وتحقّق شرائط إيمانهم، فكانت الخطابات حينئذٍ كلّها - أي سواء كانت بأدوات النداء، أو بحروف الخطابات - مستعمله في الخطاب الحقيقي دون الطلب الإيقاعي الإنشائي كما ادّعاه المحقّق الخراساني.

ولكن الذي يظهر من المحقّق النائيني قدس سره أنّ حلّ الإشكال في الخطابات،

هو بفرض كون متعلقها بنحو القضية الخارجيه، فيكون الخطاب حينئذ خطاباً حقيقهً مخصوصاً بالحضور والمشافهه، فلا يشمل الغائبين والمعدومين إلا بعنايه، هذا بخلاف ما لو كانت متعلقاتها بصوره القضية الحقيقه، حيث أنّ نفس القضية بذاتها شامله للمعدومين عند وجودهم، فلا يحتاج لشمول الخطاب بهم من التنزيل والعنايه.

أمّا المحقق الخميني: فالذى يظهر منه هو التفصيل بين الخطابات الحقيقه اللفظيه، والخطابات الحقيقه الكتبيّه، حيث يجعل الخطابات فى القوانين الكلّيه من القسم الثانى، واعتبر الخطابات القرآنيه أشبه بهذا النوع من الخطاب، فليست بخطابات حقيقه مشافهيه لفظيه.

والتحقيق: يقتضى أن يُقال بأنه:

لا- إشكال فى أنّ آلات الخطاب وأدواتها - سواءً كانت بصوره النداء أو بصوره كاف الخطاب، أو ضمائر - وضعت فى اللغه للخطاب الحقيقى المشافهى، كما هو المشاهد بالوجدان فى المخاطبات الخارجيه، بل لابدّ فيه من الالتفات فى تحقيق الحقيقه فضلاً عن الوجود والحضور، غايه الأمر يبحث فى أنّ الخطابات التى تستعمل لغير المشافهين والحاضرين هل هو مجاز فى نفس وضع الخطاب - لأنه استعمل فى غير الحاضر فى مجلس التخاطب، سواءً كان موجوداً ولم يحضر أو لم يكن موجوداً، أو فيمن كان موجوداً وحاضراً لكنّه غير ملتفت - أو ليس بمجاز لأنّ الخطاب لم يتصرّف فيه أصلاً، بل المجازيه إن كانت فهى ثابتة فى متعلق الخطاب، بأن يعتبر المخاطب غير الحاضر أو غير الملتفت أو غير الموجود بمنزله الموجود والحاضر والملتفت، فالمجازيه لم تتحقّق فى نفس إسناد الخطاب

إليهم، ولم يدع بمجاز ادّعائي في نفس الخطاب، بل كان الادعاء في متعلقه من جهة تنزيل المعدوم وأخويه، بمنزله الموجود وأخويه بلا فرق في هذا التنزيل:

بين أن يجعل بصورة القضية الخارجيه الظاهره بطبعها في الموجودين، كما هو الشاذ النادر في الكليات. نعم، يقع ذلك كثيراً عند الشعراء والظرفاء والعرفاء.

أو يجعل بصورة القضية الحقيقيه، حيث كانت صيغ القضية بصورة العموم ليشمل المعدومين، فيكون التنزيل فيه من جهة التخاطب، بأن يجعل المعدوم مفروض الوجود ومفروض المواجهه في الخطاب، فيخاطبه حينئذ خطاباً حقيقياً لا إنشائياً، فعلى ما ذكرنا يكون الخطابات في مثل هذه الموارد حقيقته.

أقول: وإن أبيت عن قبول ما ادّعناه، وتنزلنا عن ذلك، فنقول إن فيما عدا الخطابات القرآنيه - لأن لها شأنًا آخر سندكره إن شاء الله تعالى - يكون الحق مع ما ذكره صاحب «الكفايه» من كون الخطاب موضوعاً للطلب الإيقاعي الإنشائي، فيما لو علمنا أن المتكلم أراد من خطابه جميع الناس إلى يوم القيامة، لا خصوص الموجودين فضلاً عن الحاضرين. نعم، فيما لا قرينه فيه لذلك، كان الانصراف إلى الطلب الحقيقي للمشافهين، لو لم يكن فيه مانعاً يمنع عن الانصراف، وعليه فجميع خطابات الشارع يكون من هذا القبيل. هذا كله في أصل المسأله.

البحث عن حقيقة الخطابات القرآنية

البحث عن حقيقة الخطابات القرآنية

فنعول: إنَّ البحث فيها يقرّر على نحوين:

تارة: يدعى بأنَّ المخاطب في خطابه ليس عموم الناس والآية، أى لا يكون في قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ» و «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» خطاباً من الله تبارك وتعالى لا متوجّهاً الى الأشخاص والناس، بل هي خطابات كاشفه عن الوحي الإلهي المتوجه إلى قلب رسوله صلى الله عليه وآله كما تدلّ عليه الآية الشريفة: «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ»^(١)، فعلى هذا ليس لنا خطاب حقيقى، متوجه الى سامع حاضر بالفعل حتى يقتضى البحث عن حقيقته؛ لان المفروض عدم توجه الخطاب الى المكلفين، بل على ذلك لم يكن مثل رسول الله صلى الله عليه وآله أيضاً مخاطباً للخطاب، بل كان التوجيه المذكور على نحو الانطباع فى قلبه صلى الله عليه وآله من دون وجود لفظ رابط بينه صلى الله عليه وآله وبين الله سبحانه وتعالى، بل إن كان فيه سماع للفظ كان من ناحيه روح الأمين جبرئيل عليه السلام لا من الله، وقد يؤيد كون الإسماع موجوداً بظاهر لفظ (القراءه) الوارده فى القرآن الكريم فى قوله تعالى: «سَنُقَرِّئُكَ فَلَا تَنسَى»^(٢)، فعلى هذا لا يكون فى البين خطاب أصلاً لا إلى نبيّه ولا إلى أمه نبيّه، فإجراء البحث فى كتاب الله يكون فى غير محلّه.

وأخرى: يدعى بأنَّ خطابات القرآن تكون من الله تبارك وتعالى إلى عباده،

١- سورة الشعراء: الآية ١٩٣ و ١٩٤ .

٢- سورة الأعلى: الآية ٦ .

غايه الأمر بتوسّط نبيه، بحيث أنّ المخاطبه إنّما هي متوجّهه إلى الأمّه من عند الله تبارك وتعالى بلسان نبيه، فعلى هذا لا بدّ من القول إنّ:

تارة: يقع البحث في الخطابات النبويه الصادره من لسانه صلى الله عليه و آله .

وأخرى: يقع البحث عن الخطابات المكتوبه في القرآن والمذكوره في الدفتين.

فأمّا الخطابات التي صدرت بالصوره الأولى من جانب الرسول، فلا إشكال في أنّه لا بدّ من القول بعدم اختصاصه بالمشافهين من الحاضرين، للقطع بشمولها للغائبين من مجلسه صلى الله عليه و آله من سائر المؤمنين، فلا محيص لدعوى شمولها لهم إلاّ بدعوى التنزيل الذي ذكرناه، فإذا صحّ مثل ذلك التنزيل بالنسبه إليهم، صحّ ذلك بالنسبه إلى المعدومين أيضاً لو حده الملاك بين الطائفتين في المحذور ودفعه، فعلى ما ادّعيناه يكون الخطاب للحاضرين وللغائبين وتنزيلاً للمعدومين بما يناسب لخطاب الله مع عباده حيث لا يعلم حقيقته إلاّ الراسخون في العلم وهم الأئمّه عليهم السلام .

وثالثه: يقع البحث من جهه الخطابات المكتوبه في القرآن الواصل إلينا. فلا إشكال بأنّ هذه الخطابات تكون خطابات حقيقته كتيبه لا لفظيه كما ادّعاها المحقّق الخميني، أي تكون هذه الخطابات مثل القوانين المكتوبه في كتب القوانين المدوّنه في العالم لجميع الناس، من دون اختصاص ببعض دون بعض وطبقه دون أخرى، فهكذا تكون الخطابات القرآنيه والأحكام الإلهيه في هذا الكتاب الحكيم، بل يمكن لإثبات كون الناس إلى يوم القيامه مشمولين لخطابات القرآن، الاستظهار من نفس كتابه القرآن لا بقائه إلى يوم القيامه، بل قد يؤيد ذلك ما ورد في الأخبار

والآثار من التلبيه فى عقب آيه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» والحكم بالمطالبه بقوله: اللَّهُمَّ ارزقنا عقب آيه الجنّه، والاستعاذه عقب آيه الوعيد والعذاب، وأمثال ذلك يوجب الاطمئنان باشتراكنا مع الحاضرين فى مجلس التخاطب من حيث الوعد والوعيد، فلا يكون شمول الخطاب لنا حينئذٍ إلا بأحد الطريقتين الذين ذكرناهما :

إمّا من جهه فرض المعدومين كالموجودين، فيخاطبهم بخطاب حقيقى حتّى يكون الادّعاء فى المتعلّق لا الخطاب.

أو نقول بمقاله المحقّق الخراسانى فى الخطابات القرآنيه والقوانين الكليه، وأنها خطابات إيقاعيه إنشائيه.

هذا تمام الكلام فى المقامات الثلاثه، فبعدهما عرفت جميع ما قلنا فى كلّ مقام، ظهر لك مختارنا فى المسأله فى كلّ مقام، فلا نحتاج إلى مزيد بيان، فالآن نتعرض للثمره التى رتبّ على ذلك البحث وما قيل فى ثمرته، فنقول:

ثمره البحث عن المسأله

ثمره البحث عن المسأله

أقول: قد ذكر للمسأله ثمرتان:

الثمره الأولى: ما ذكره المحقّق القمى رحمه الله فى مبحث الخطابات الشفاهيه أنه لو قلنا بعموم الخطابات الشفاهيه للمعدومين، لزم حجّيه ظهور خطابات الكتاب لهم كالمشافهين، بخلاف ما لو قلنا باختصاص حجّيته للمشافهين فقط، فلا تكون حجّيه للغائبين ولا للمعدومين.

ثمّ ذكر فى القانون الثانى من الاجتهاد والتقليد بأنّ أساس هذه الثمره مبتنّ على مقدّمتين :

المقدّمه الأولى: اختصاص حجّيه الظواهر بمن قصد إفهامه، ولو كان متأخراً عن زمان الخطاب، ولم يكن مشافهاً له أصلاً، كما في تصنيف المصنّفين، وتأليف المؤلفين دون من لم يقصد إفهامه.

المقدّمه الثانيه: إنّ غير المشافهين للخطابات القرآنيه ليسوا بمقصودين بالإفهام، فالكتاب العزيز ليس كتصنيف المصنّفين.

فإذا تمّت هاتان المقدّمتان، اختصّ قهراً حجّيه ظواهر الكتاب بالمشافهين فقط، كما صرّح به في حجّيه الكتاب، فيتّم حينئذٍ الثمره الأولى في المقام، فعلى القول بعموم الخطابات وشمولها لغير المشافهين كانت حجّيه لنا أيضاً.

أما المحقّق الخراساني قد ردّ كلتا المقدّمتين بقوله أولاً :

(إنّا قد قلنا وحقّقنا في محلّه من عدم الاختصاص بمن قصد إفهامه، بل الظواهر حجّيه لمن لم يقصد إفهامه، كما يشاهد بناء العقلاء وعملهم من ترتيب الآثار على الرسائل والمكاتيب والأقارير الموجوده في المحاكم، من دون أن يلاحظ حقيقه كونهم غير مقصودين بالإفهام.

وثانياً: لو سلّمنا ذلك، فلا- نسلّم المقدّمه الثانيه من كون المشافهين فقط مقصودين بالإفهام دون بقيه الناس، لأنّ الظاهر كون الناس كلّهم إلى يوم القيامه مقصودين بالكلام، وإن سلّمنا عدم شمول عموم الخطاب لهم.

ولكن المحقّق النائيني قدس سره: أنكر ابتداء الثمره الأولى على مقدّمتين، وقال في مقام توجيه بطلان دعوى المحقّق الخراساني:

(لا- يخفى عليك أنّ الثمره لا- تبتنى على مقاله المحقّق القمي رحمه الله، فإنّ الخطابات الشفاهيه لو كانت مقصوره على المشافهين ولا تعمّ غيرهم، فلا معنى

للرجوع إليها وحبّيتها في حقّ الغير سواء قلنا بمقاله المحقّق القمّي أو لم نقل، فلا- ابتناء للثمره على ذلك أصلاً. وقد ذكر المحقّق الخراساني في هذا النزاع ثمرتين، وجعل إحدى الثمرتين مبتنيه على مقاله المحقّق القمّي رحمه الله، ولم يجعل الأخرى مبتنيه على ذلك، مع أنّه لم يظهر لنا الفرق بين الثمرتين، بل مرجعهما إلى أمر واحد، وإنّما التفاوت في التعبير فقط، فراجع وتأمل لعلّك تجد فرقاً بين الثمرتين(١)، انتهى محلّ الحاجه.

وأورد عليه المحقّق الخميني قدس سره: (بأنّ تسريه ما تضمّنته تلك الخطابات إلى الغائبين والمعدومين، ليست بنفس تلك الخطابات فقط، على القول باختصاصها بالمشافهين الحاضرين، بل بقاعده الاشتراك في التكليف الذي انعقد عليه الإجماع والضروره، فحينئذٍ لو لم نقل بمقاله المحقّق القمّي قدس سره، تكون الظواهر قابله للرجوع إليها لتعيين تكليف المخاطبين، وإن كانت مخصوصه بالمشافهين، لرفض مقاله القمّي قدس سره، فيتمسّك في إثباته في حقنا بدليل الاشتراك، وهذا بخلاف ما لو قلنا بمقالته، فظهور الثمره موقوف على مقاله القمّي، وكأنّه قدس سره تخيل أنّ اختصاص الخطاب بجماعه يوجب انحطاطه عن جميع المزاي، حتّى لو لم نقل بمقاله القمّي كما هو صريح كلامه(٢)، انتهى كلامه.

أقول: ولكن الإنصاف عدم تماميه جوابه، لأنّ ما قاله في جوابه يكون مربوطاً بالثمره الثانيه، حيث إنّه يتمسّك فيها لإثبات الحكم لغير المشافهين بقاعده الاشتراك، والكلام في الثمره الأولى التي قرّرها المحقّق الخراساني قدس سره

١- فوائد الاصول: ٢ / ٥٤٩ .

٢- تهذيب الأصول: ٢ / ٤٩ .

حيث تكون هذه الثمره مبتنيه على تسريه نفس الخطابات إلى غير المشافهين، فعلى هذا يمكن أن يردّ على كلامه بأنّه غير مبتنيه على مقاله المحقّق القمّي، فأشكال المحقّق النائيني حينئذٍ يكون وارداً على المحقّق الخراساني قدس سره .

نعم، ما ذكره من وحده الثمرتين غير وجيه، لأنّ الأولى للخطابات والثانيه بقاعده الاشتراك.

الثمره الثانيه: هي صحّه التمسك بإطلاق الكتاب، بناءً على التعميم وإن كان غير المشافهه مخالفاً في الصنف مع تمام المشافهين، وعدم صحّته بناءً على الاختصاص.

بيان ذلك: إنّ الخطابات إذا لم تكن منحصره في حقّ المشافهين، فكما يصحّ التمسك بإطلاقها لنفس الحاضرين والمشافهين، فهكذا يصحّ لغيرهم وإن كان مخالفاً لهم في الصنف. هذا بخلاف ما لو قلنا بالاختصاص لهم، فحينئذٍ لا تشمل الخطابات لغيرهم، فنحتاج في إثبات الأحكام لهم إلى إجراء دليل الاشتراك من الإجماع والضروره والأخبار، وهذه الأدله تجري فيما إذا كان الغائبين والمعدومين متّحدين في الصنف مع المشافهين، فمع احتمال الاختلاف - ولو في بعض الشرائط، مثل وصف حضور الحاضرين، أو حضور الإمام عليه السلام عندهم، وأمثال ذلك - فلا يمكن حينئذٍ إجراء أصاله الإطلاق، فلا تجري قاعده الاشتراك أيضاً، لأنّها عباره عن الإجماع والضروره، وهما دليلان لبيان، ويجب فيهما الاقتصار على القدر المتيقّن، وهو في وجود وصف الحضور.

وأجاب عنه المحقّق الخراساني: وأنكر هذه الثمره أيضاً بما خلاصته:

(إنّ لوظ أصاله الإطلاق لنفس الحاضرين والمشافهين، حيث أنّهم قد

يصيروا غائبين فحينئذٍ لو شكوا بأن وصف الحضور في مجلس الإمام أو حضور الإمام عندهم هل هو لازم في تنجز الحكم الملقى إليهم، أو أنّ الحكم مطلق من هذه الجهة، فإنّ أصله الإطلاق ومقدمات الحكمه جاريه هنا؛ لأنّ هذا القيد لو كان لازماً في تنجز الحكم مع كونه مفارقاً عنهم تارةً ومتصفاً به أخرى، ولم يرد له ذكر في كلامه، لزم منه نقض غرضه، وهو أمرٌ قبيح لا يصدر عن الحكيم، فمن ذلك يعلم أنّ هذا الوصف غير دخيل في حقّ الحاضرين، فيشمل الغائبين والحاضرين، بقاعده الاشتراك نلحق المعدومين بهم أيضاً صحيح، ولو قلنا باختصاص الخطابات للمشافهين، فصحة التمسك بالإطلاق غير متين على القول بالتعميم كما قاله الخصم؛ لما قد عرفت من جريان أصله الإطلاق في حقّ المعدومين بالاستعانة بقاعده الاشتراك .

نعم، لو كان الوصف من الأوصاف التي لا يتطرق إليها الزوال أصلاً؛ أي كان من الأوصاف اللازمه للذات، فحينئذٍ لا يمكن التمسك بالإطلاق، لأنّه يصحّ للمتكلّم الاعتماد على وجوده الغير القابل للانفكاك على الفرض كالهاشميّه والقرشيّه وأمثال ذلك، فأصله الإطلاق غير جاريه هنا، ولكن المقام ليس من هذا القبيل، انتهى كلامه بتقرير منّا حتى يتضح مراده.

ولكن يرد عليه أولاً: بأنّ ما ذكره لا يعدّ إنكاراً للثمره، لأنّه قد تحقّق الفرق بين صورتى الاختصاص بالمشافهين وعدمه، إذ بالأوّل تشمل المعدومين بنفس الخطابات من دون احتياج إلى إجراء قاعده الاشتراك، لأنّ المفروض عدم اختصاص الخطاب بالمشافهين، هذا بخلاف الصورة الثانيه حيث إنّ الخطابات والإطلاقات بنفسها غير شامله وإنّما تكون شامله بواسطه إجراء قاعده الاشتراك

لو سلّمنا ما ذكره المحقّق الخراسانى قدس سره .

وثانياً: لو سلّمنا جواز إجراء أصاله الإطلاق فى حقّ الحاضرين، وضمّمهم بقاعده الاشتراك إلى المعدومين، ولكن هذا يصحّ على فرض كون وصف الحضور من الأوصاف المفارقة، سواءً كان المراد من الحضور هو حضور الناس لدى الإمام، أو حضور الإمام عندهم، كما التزم بعض باشرط صلاه الجمعه - تعييناً أو تخييراً - بحضوره عليه السلام، فحينئذٍ لو شكّ فى شرطيته وعدمه فيتمسك بأصاله الإطلاق.

وناقشه سيّدنا الخوئى: فى محاضراته بأنّ الحضور حيث كان من العوارض اللازمه، ويصحّ للمتكلّم الاعتماد عليه حال التكلّم، من دون أن يلزم نقض للغرض، كما اعترف الخصم من عند نفسه، فعلى هذا لا يمكن إجراء أصاله الإطلاق، فإذا لم يجر الأصل، فلا يمكن إسراء الحكم إلى المعدومين ولو بواسطه قاعده الاشتراك .

وفيه: الإنصاف عدم تماميه هذا الإيراد، لأنّ وصف الحضور كيف يكون من الأوصاف اللازمه وغير القابله للانفكاك، مع أنّ حضور نفس الحاضرين عند النبىّ أو الإمام عليهما السلام يعدّ من الأوصاف المتغيّره، لأنّهم تارة يحضرون وأخرى يغيبون، وإن أراد من الحضور هو حضور الإمام عليه السلام عندنا، فنقول وما المراد من حضور الإمام إن كان المقصود هو الحضور بمعنى الظهور عند الناس بصوره المشاهده والرؤيه المتعارفه، كما هو الظاهر من هذا اللفظ، فلا إشكال أنّه حينئذٍ يكون متغيّراً أيضاً بالحضور والغياب.

وإن أراد من الحضور هو الحضور فى الواقع؛ أى وجوده وإحاطته بالعالم،

وما يجرى فيه، فلا إشكال في لزوم هذا الحضور، لأنه (لولا الحجّة لساخت الأرض بأهلها)، لكنّه لا يمكن أن يكون هذا مقصوداً في شرطيته في وجوب صلاه الجمعة، وإلا لكانت واجبه في عصر الغيبه مطلقاً، لأنّه حاضر بهذا المعنى قطعاً.

وعليه، فدعوى كون وصف الحضور من العوارض اللّازمه لا المفارقة، لا يخلو عن تأمل.

وثالثاً: على فرض تسليم كون الوصف من العوارض اللّازمه لا المفارقة ولكن مع ذلك يمكن فيه إجراء أصاله الإطلاق .

وعليه، فما التزم به المحقق الخراساني من عدم إجرائها في اللّازمه فغير صحيح؛ لأنّ وصف اللّازم إذا كان من الأوصاف المغفوله عنها غالباً، فلا بدّ للمتكلّم أن يبين، فحيث لم يبين يمكن إجراء الإطلاق فيه، ولعلّ وصف الحضور من هذا القبيل - كما احتمله عن المحقق العراقي في «نهايه الأفكار» - مع إنكاره بكونه من الأوصاف اللّازمه كما هو الحقّ عندنا.

ولكن ثبت ممّا ذكرنا كفايه وجود الثمره من حيث وجود الإطلاق بنفس الخطابات بناءً على القول بالتعميم، وبواسطه قاعده الاشتراك، مع جريان أصاله الإطلاق للحاضرين مع الاختصاص، وهذا المقدار كافٍ في المطلب.

أقول: وأمّا ما ذكره المحقق العراقي فإنّه لا يخلو عن إشكال، لأنّه على الفرض - أي اللّزوم - لا يمكن الانفكاك للمشافهين، فلا إطلاق لهم، فحينئذٍ لا يمكن الإطلاق لغيرهم أيضاً، لأنّه متفرّع على إمكان الإطلاق لهم، فبقاعده الاشتراك يسرى إلى غيرهم، والفرض امتناعه عليهم.

أما المحقق الحائري قدس سره : فقد أنكر الثمره من طريق آخر حيث قال في كتابه «درر الأصول» :

(وفيه إنه ليس في الخارج أمرٌ يشترك فيه جميع المشافهين إلى آخر عمرهم، ولا يوجد عندنا، وحينئذٍ لو احتملنا اشتراط شيء يوجد في بعضهم دون آخر، أو في بعض الحالات دون بعض، يدفعه أصاله الإطلاق، والله أعلم بالصواب). انتهى كلامه.

وردّ عليه المحقق الخميني: (قلت: يمكن أن يقال بظهور الثمره في التمسك بالآيه لإثبات وجوب صلاه الجمعة علينا، فلو احتملنا أنّ وجود الإمام وحضوره شرطٌ لوجوبها أو جوازها، يدفعه أصاله الإطلاق في الآيه على القول بالتعميم، ولو كان شرطاً كان عليه البيان.

وأما لو قلنا باختصاصه بالمشافهين أو الحاضرين في زمن الخطاب، لما كان يضرب الإطلاق بالمقصود، وعدم ذكر شرطيه الإمام أصلاً لتحقق الشرط وهو حضوره عليه السلام إلى آخر أعمار الحاضرين، ضروره عدم بقائهم إلى غيبه وليّ العصر(عج) فتذكر(١)، انتهى كلامه.

أقول: وفيه ما لا يخفى، إذ من الممكن أن يبقى بعض الأصحاب إلى زمان غيبته عليه السلام كما كان كذلك لمن عاش زمن العسكريين عليهما السلام، لأنّ الملاك في شرطيه الحضور ليس خصوص حضور النبي صلى الله عليه وآله، بل المراد هو صلى الله عليه وآله أو بعض الأئمه عليهم السلام إلى زمان الغيبه.

وبعبارة أخرى: المراد من شرطيه الحضور :

إن كان هو حضور خصوص النبي صلى الله عليه وآله ، فعلى فرض تسليم الصغرى، وهى عدم بقاء الأصحاب إلى زمان الغيبة، فإنّ الكبرى ممنوعه، وهى شرطيه مثل هذا الحضور فى وجوب صلاه الجمعه.

وإن أُريد من الحضور هو الأعمّ منه صلى الله عليه وآله ومن الأئمّه عليهم السلام ، فالصغرى ممنوعه من عدم بقائهم إلى غيبته، لوضوح وجود جماعه كبيره قد أدركوا عصر حضور الامام الحجة أرواح من سواه فداه، وعصر غيبته سلام الله عليه، فالمسأله واضحه لا تحتاج إلى مزيد بيان.

المبحث السادس: في العام المتعقب بضمير راجع إلى أفراده

المبحث السادس

في العام المتعقب بضمير راجع إلى أفراده

يدور البحث في المقام عن أنه إذا تعقب العام ضميراً يرجع إلى بعض أفراده، هل يوجب تخصيص العام أم لا ؟

فيه خلاف بين الأعلام، ولا بد قبل الخوض في أصل البحث من تحرير محل النزاع، وهو أن العام المتعقب بالضمير يتصور على أنحاء مختلفة:

تارة: يكون في كلام واحد كذلك، كما في قوله تعالى: «وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ... وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ»، فلا ينبغي الريب في تخصيص العام به، كما في «الكفايه» و«عنايه الأصول».

وذكروا في وجه التخصيص بأنه لم ينعقد للعام حينئذٍ ظهور في العموم حتى يبحث أنه يخص به أم لا، لأن ظهوره انعقد مع هذا الدليل، إذ ليس في البين إلا حكم واحد مختص ببعض الأفراد على الفرض.

وفيه: ولكن لا يخفى عليك أن الإشكال الذي سنذكره لاحقاً عن بعض وارد على المقام أيضاً وهو ما سنتحدث عنه قريباً.

وأخرى: يكون كل من العام والضمير في كلام مستقل، أي يكون لكل واحدٍ منهما حكماً على حده، غايه الأمر يرجع الضمير إلى بعض أفراد العام.

فهو أيضاً يتحقق على نحوين :

تارة: يكون نسخ الحكم في العام والضمير كليهما واحداً، ومثاله (أكرم العلماء) و(أكرم خدامهم)، وعلمنا من الخارج بأن العدول من العلماء يجوز إكرام

خُدَامِهِمْ لَا مُطْلَقًا، فَإِنَّ سِنخَ الْحَكْمِ فِي كَلَا الْمُرْدِينَ يَكُونُ وَاحِدًا، وَهُوَ الْإِكْرَامُ.

وأخرى: ما يكون سنخ الحكم متفاوتاً، كما في مثال الآية المعروفة في سورة البقرة من قوله تعالى: «وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مِمَّا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبُعُوكتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ» (١) الآية، ومثل: (أكرم الفقراء وأعطهم الخمس)، وعلمنا أن بعضهم - وهم السادات - يجوز إعطاء الخمس لهم، فإن الحكم في الكلام الأول في الآية هو حكم وجوب التربص بثلاثة قروء، وفي الكلام الثاني هو جواز الرجوع في العدة لبعولتهن، فهما مختلفان.

أقول: والذي وقع البحث فيه بين الأعلام هو الأخير، ولكن الحق لزوم البحث عن الحكم في كلا الموردین الأخيرين لو لم نقل في الموارد الثلاث.

أما الآية الشريفة فقد ناقش فيها الأصحاب برغم أنه لا خصوصية لها، والمهم إنهم بحثوا عن أن الضمير هل يعود إلى بعض أفراد المطلقات، ممّا يوجب التخصيص، حتى يكون المراد من (المطلقات) خصوص الرجعيّات، بحيث نحتاج لإثبات العدة لبعض البائنت - كالمطلقة خلعاً أو مبارأة أو المطلقة ثلاثاً - إلى دليل آخر، أم لا - يوجب التخصيص، بل حكم العدة ثابت لجميع المطلقات، بحيث نحتاج في عدم ثبوت العدة للصغيره وغير المدخول بها واليائسه إلى دليل آخر؟

فيه خلاف بين الأصحاب:

ففي «المعالم» نسب الأول إلى العلامة في «النهاية» وجمع من الناس،

والثاني إلى العلامة في «التهذيب» والمرضى، وحكاه المحقق عن الشيخ الطوسي كما هو مختار صاحب «الكفاية» و«عنايه الأصول» والسيد الحكيم في حقايقه على احتمال، وإن كان ظاهر كلامهم إلى آخره هو الحكم بالإجمال مما يجعلهم ممن يقولون بالتوقف فيه كالمحقق وصاحب «المعالم»، وتبعهما المحقق العراقي كما يظهر من كلامه. كما هو مختار سيدنا الخوئي في محاضراته.

أقول: وهنا قولاً رابعاً للعلامة البروجردى والسيد الخميني وغيرهما، وهو الحق، من أن المورد لا يعدّ من موارد دوران الأمر بين تقديم أصله الظهور في ناحيه العام أو في ناحيه الضمير، بل قد استعمل كل في معنى حقيقته، غاية الأمر علمنا من الخارج كون المراد من الضمير خصوص بعض الأفراد، وهو لا يوجب التصرف في شيء منهما، وهذا هو الحق عندنا.

وعليه، فالأولى أولاً ذكر أدله القائلين بالأقوال الثلاثة السابقة، والبحث عما يرد عليها، ليثبت صحه ما اخترناه، فنقول:

أولاً: أمّا وجه ما اختاره بعض من تقديم ظهور العام في عمومه على الضمير، هو أن أصله الظهور في ناحيه العام جاريه بلا معارض، لأنه يكون فيما إذا شك في المراد كما هو الحال في العام، لأنه لا يعلم هل أريد من العام في مثل هذه الجملة المتعقبه بالضمير الراجع إلى بعض أفراده عمومه، حتى يكون حقيقه في جميع أفراده، أو أريد بعض أفراده، حتى يكون مجازاً، فحيث لا يعلم المراد من العام، عليه الرجوع إلى أصله الظهور المتحقق من بناء العقلاء وسيرتهم، وهو اتباع الظهور في تعيين المراد.

وهذا بخلاف الضمير، فإن إرادته من جواز الرجوع إلى بعض المطلقات

ثابت لا نقاش فيه، غايه الأمر لا يعلم كيفيه استعماله، لأنه إن كان المرجع خصوص الرجعيّات، فيكون حقيقه من غير استخدام، وأما إن أُريد من الضمير العموم، فلا محيص إلا من التصرف في الضمير :

إما بالاستخدام، بأن يُراد من المرجع بواسطه الضمير بعض أفراده، فيكون حينئذٍ مجازاً في الكلمه .

أو يُقال باستعماله في تمام أفراد المرجع مجازاً وتوسّياً، بدعوى إسناد حكم البعض إلى الكلّ ادّعاءً، فيكون مجازاً في الإسناد، فيصبح معناه جواز الرجوع إلى المطلّقات الرجعيّات فقط، وأما بالنسبه إلى جواز الرجوع لجميع ذوات العده فيكون ادّعاءً.

وكيف كان، فأصالة الظهور في ناحيه العام مقدّم على هذا الأصل، لأنّه شكّ في كيفيه الاستعمال مع العلم بالمراد بخلاف هناك، هذا.

ولكنّه مخدوش أولاً: بما ذكره المحقّق النائيني (١) من أنّ هذا الكلام مبنيّ على اعتبار العام بعد التخصيص مجازاً، فحينئذٍ يوجب المغايره بين ما يُراد من مرجع الضمير، وما يُراد من الضمير، كما إذا كان المراد من المرجع بعض معاني المشترك، وكان المراد من الضمير بعضاً آخر، أو يكون المراد من المرجع المعنى الحقيقي للفظ، والمراد من الضمير المعنى المجازي، أو غير ذلك من أسباب المغايره، وحيث أنّ المورد كان العام المخصّص بعد التخصيص حقيقه في الباقي، فلا يتحقّق شيء من أسباب المغايره، لأنّ المطلّقات في صدر الآيه لا تغاير مع المطلّقات

الرجعيّات، لأنّ المطلّقات موضوعة للطبيعه، وكان العموم والشمول في مصبّ العموم مستفاداً من مقدّمات الحكمه، فلا تكون كلمه (المطلّقات) في الرجعيّات وغيرها مشتركه لا على نحو الاشتراك اللفظي ولا المعنوي، فلا استخدام أصلاً.

أقول: وفيه ما لا يخفى، إذ التغاير المعتبر بين المرجع فيما يُراد منه، وبين الضمير ممّا يُراد منه، هو التغاير من حيث الأفراد من جهة العموم والخصوص، بأن يُراد من المرجع العموم ومن الضمير خصوص بعض أفرادها، كما هو الموجود في المقام، لا-التغاير بحسب الأحوال، بأن يكون المراد في واحد معنئ حقيقياً وفي الآخر مجازياً، أو كان أحدهما فرداً من المعنى الحقيقي والآخر من فرد آخر، ففي (المطلّقات) إذا لم يقصد من الضمير الراجع إليها إلا بعض أفرادها، فهو يوجب الاستخدام، سواء قلنا بكون العام حقيقه بعد التخصيص في الباقي، أو اعتبرناه مجازاً كما لا يخفى على من راجع كتب المعاني والبيان.

وثانياً: أورد عليه المحقّق البروجردى بأنّ احتمال إرجاع الضمير إلى بعض ما أريد من الرجوع غير وجيه لمن أحاط بمعاني الضمير، بل كلّ المبهمات من الإشارات والموصولات والضمائر، لأنّها قد وضعت لأن يوجد به الإشاره، فيكون الموضوع له نفس حقيقه الإشاره المندكّه بين المشير والمشار إليه، إذ حقيقه الإشاره متحقّقه بنفس لفظ (هذا) كالإشاره المتحقّقه بالإصبع، فليس لنا مع قطع النظر عن لفظه (هذا) إشارة في البين، حتّى يتّصف المفرد المذكّر بكونه مشاراً إليه، ويستعمل فيه لفظه (هذا)، وهكذا في الضمائر، فلا بدّ في الإشاره والضمير أن يكون للمشار إليه والمرجع نحو تعيين حتّى يمكن الإشاره إليه، فتعيّنه في مثل (هذا) وأمثاله بحضوره وفي ضمير المتكلم بكونه حاضراً للمخاطب، ومورداً

لتوجّهه، وفي ضمير الغائب بسبق ذكره، وعلى هذا فلا محيص عن إرجاعه إلى نفس ما تقدّم ذكره بما له من المعنى، ولا يصحّ إرجاعه إلى بعض ما أريد من العام مثلاً إذ لا تعين للبعض.

هذا، وقد ناقشه المحقّق الخميني في تقريراته، فليراجع.

أقول: ولكن الإنصاف أنّه إذا راجعنا كتب النحو العربى ولاحظنا فيها أبواب الضمير، لزم منه الحكم بأنّ الدائرته فى مرجع ضمير الغائب أوسع ممّا ذكرهما، لما ترى من ذكر أقسامها فيها بأنّه :

قد يرجع إلى ما هو المذكور فى اللفظ كما هو الغالب، مثل: (زيد هو قائم).

وقد يكون المرجع معنوياً، مثل قوله تعالى: «اعْبُدُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى» (١)، فإنّ المرجع هنا غير مذكور بنفسه، بل يقدر المصدر المتخذ من كلمه (اعدلوا).

وقد يكون المرجع ذهبيّاً من دون أن يكون له وجود خارجى، مثل: (الإنسان المتصوّر)، فهو كلّى من دون أن يكون المرجع مذكوراً فى الكلام.

فإذا صحّت الإشارة والمواجهه لمثل هذه الأمور، وكفى فى التعيين ولو ذهنياً، فلا مانع فى المقام أيضاً أن يرجع الضمير إلى ما هو المقصود والمُراد للمتكلّم الذى قد علم من الخارج ذلك، وهو ممكن ولا محذور فيه، فنستنتج بأنّ مرجع الضمير فى (بعولتهنّ) يعود إلى بعض المطلّقات التى قد أريد الشارع فى الضمير وهذه الجملة.

وثالثاً: ما قاله سيّدنا الأستاذ العلامة البروجردى من أنّ توهم المعارضه بين

أصالة الظهور في ناحيه العام، وأصالة الظهور في ناحيه الضمير، ممّا لا مجال فيه، لأنّ الشكّ في ناحيه الضمير مسبّب عن الشكّ فيما أريد من العام، إذ لو أريد منه العموم تعيّن التصرّف في ناحيه الضمير، وإن أريد منه الخصوص لم يقع تصرّف في ناحيته، وقد حَقّق في محلّه أنّ الأصل يجرى في السبب، ولا يعارضه الأصل الجارى في المسبّب، وإنّما يرتفع الشكّ في ناحيته قهراً بإجراء الأصل في السبب.

وفيه: إنّ هذا الإشكال في الحقيقة - بعد الدقّه - يرجع إلى ما ذكره المستدلّ من تقديم أصالة الظهور في ناحيه العام، بناءً على أنّ مستند جريان الأصل في العام دون الضمير قيام بناء العقلاء والسيره على تقديم أصالة ظهوره على الآخر، لكون الشكّ شكّ في المراد لا- في كَيْفِيّته الاستعمال، بخلاف الآخر حيث أنّه شكّ في الكَيْفِيّته، وإن كان من جهه آثار تقديم هذا الأصل هو رفع الشكّ عن حال الضمير أيضاً، لانكشافه حال العام من جهه المراد، كما أنّه لو قلنا - على الفرض - بتقديم الأصل في ناحيه الضمير، بأن التزمنا بوجود بناء للعقلاء أيضاً على حمل الضمير على الحقيقة وعدم الاستخدام، فلازم ذلك أنّه يوجب كونه قرينه على أنّ المقصود من المرجع والعام أيضاً، هنّ الرجعيّات لا مطلقاً، كما عليه بعض، وإن كان عندنا غير مقبول كما ستعرف إن شاء الله تعالى.

ورابعاً: ما قاله صاحب «نهاية الأصول» (١) من إنّ لا مجال لتوهم المجاز في الإسناد، فإنّ إسناد حكم البعض إلى الكلّ إنّما يصحّ فيما إذا كان العام مجموعيّاً، ولوحظ بين الأفراد المتكثّره جهه وحده اعتباريّة كما في قولهم: (بنوا

تميم قتلوا فلاناً)، فإنَّ اتسابهم إلى أبٍ واحدٍ يوجب لحاظهم بنحو الوحده، ويصحَّ إسناد القتل الصادر عن بعضهم إلى الجميع. وأمياً إذا كان العام أفرادياً، ولاحظ كلَّ فردٍ منه موضوعاً مستقلاً، فلا مجال لأن يسند ما صدر عن بعضهم إلى الجميع، إذ لا مصحح لهذا الإسناد، ففي مثل قوله تعالى: «وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ» قد لوحظ كلُّ واحده من المطلقات موضوعاً مستقلاً لوجوب التربص، ولم يلحظ مجموع المطلقات موضوعاً وحدائياً، فلا مجال لأن يسند الحكم في قوله: «وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ» إلى الجميع، بلحاظ ثبوته لبعضهن.

أقول: ولقد أجاد فيما أفاد، إذ ليس المقام مقام المبالغه حتى يدعى أن الرجعيات هنا عباره عن جميع المطلقات، ولعلَّ صاحب «الكفايه» أيضاً معترف بذلك، فلعلَّ وجه ذكره كان من باب بيان الاحتمالات ثبوتاً لا إثباتاً.

وبما ذكرنا من الأجوبه عن الإشكالات ظهر وجه كلام من ذهب إلى تقديم أصاله الظهور في ناحيه الضمير، لأنه جعل هذا الأصل بمنزله القرينه المحتقّه بالكلام، ممّا يقتضى أن لا يجرى الأصل في ناحيه العام، فبالنتيجه:

إمّا يوجب ذلك لزوم الحكم بالتوقف، كما عليه بعض .

أو الالتزام بجريان الأصل في ناحيه الضمير لسيورورته بلا معارض بعد عدم قيام بناء للعقلاء في العام المتعقب، خصوصاً مع الالتزام بما أشكله المحقق الخميني في تهذيبه على المحقق الخراساني من أن الشك في الضمير أيضاً شك في المراد لا في الكيفيه، لأنه شك في أنه هل أريد منه الحقيقه وهو عدم الاستخدام أو المجاز وهو الاستخدام، هذا.

أقول: ولكن التحقيق الحرى للتصديق، هو عدم كون المقام من باب الاستخدام، ولا- المجازيّه، ولا- تخصيص المرجع وبيان الترجيح بينهما.

بيان ذلك: إنّ مقتضى القواعد الأدبيّه والضوابط العريّه، هو حفظ جهات الظاهر فى كلّ من المرجع والضمير، من دون التصرف فى شىء من المرجع والضمير، حتّى ولو كان فى كلام واحد، فلازم ذلك هو الحكم بجواز الرجوع لجميع المطلّقات، كما أنّ التربص يعدّ وظيفة لجمعهم، غايه الأمر أنا قد علمنا من الخارج - إمّا بدليل منفصل لفظى كالأحاديث، أو بدليل عقلى، أو بقرينه مقاميه - أنّ الحكم الثانى لا- يكون إلّا- لبعض الأفراد دون الكلّ، ممّا يوجب التصرف فى أصله التطابق بين الإراده الاستعماليّه والجديّه التى كانت موجوده لكلّ واحدٍ منهما، لكن التصرف يكون فى الضمير فى الجدد دون المرجع، فالضمير يرجع إلى الجميع فى الاستعمال، إلّا أنّه لا يكون مراداً جدياً، وهو لا مانع منه، فلا يصبح بذلك الاستعمال حينئذٍ مجازاً كما لا يخفى.

وبعبارة أخرى: بعد ورود دليل منفصل دالّ على كون جواز الرجوع مخصوصاً بالرجعيّات، فأمره يدور:

بين أن يوجب التخصيص فى العام أيضاً حتّى يصبح التربص مخصوصاً للرجعيّات أيضاً.

أو يصبح هذا تخصيصاً فى خصوص الضمير فقط دون العام.

لا إشكال فى كون الثانى هو المتعين، لأنّ الأمر دائر بين تخصيص واحد أو أزيد، فالأقلّ هو المقدم، مضافاً إلى عدم مزاحمه دليل المخصّص إلّا بعموم الضمير لا المرجع، فرفع اليد عن عموم المرجع بذلك يكون من قبيل رفع اليد عن الحجّه باللاّ حجّه وهو ممنوع.

وبالجملة: فلا فرق فيما ذكرنا بين كون الضمير والعام فى كلام واحد أو فى كلامين، وسواء كان الحكمان من سنخ واحد أو من سنخين، كما عليه الشيخ فى «التقريرات»، فيظهر ممّا ذكرنا عدم تمامية كلام سيدنا الخمينى والمحقق الخراسانى من القول بالإجمال إذا رافق الدليل قرينه عقليته أو لفظية حافه بالكلام كما فى قوله: (أهن الفساق واقتلهم)، حيث يعلم بضروره الشرع أنّ مطلق الفساق لا يجوز قتلهم فكيف بوجوبه! فالحكم مخصوص بالمرتد أو الحربى، ممّا يصبح قرينه متّصله أو شبّهها، ولذا قال فى ذيل كلامه: (فصحه الاحتجاج بمثل: (أهن الفساق واقتلهم) على وجوب إهانته الفساق من غير الكفار مشكله)، انتهى محصل كلامه.

وجه ذلك: بما قد عرفت من أنّه لا وجه للتصرّف وفرض الإجمال فى حكم الإهانته، وذلك بعدما عرفت أنّ العام قد استعمل فى عمومه لفظاً، غاية الأمر إن كان الدليل أو القرينه مرتبطان بكلا الفردين من العام والضمير، جعله هذا خارجاً عن فرض البحث، وإن كان المطلب من حيث كون الاستعمال فى الجميع أى فى كلّ من المرجع والضمير واحداً، إلّا أنّ الدليل والقرينه يوجب رفع اليد عن أصله التطابق بين الإرادتين فى كليهما، وإلا يرفع اليد فى خصوص العجز فقط، مع أنّ دعوى وحده الكلام فى مثل المثال أول الكلام، لإمكان أن يكون من قبيل الكلام المتعدّد ومع تعدّد سنخ الحكم، فالحكم يرجوع الضمير إلى بعض أفراد الفساق فى وجوب القتل من حيث الإراده الجديّه دون الإهانته لا يخلو عن قوّه، مع أنّه لا غرو من دعوى العلم بورود تخصيصين هنا، ولا يضرّ بجوهر مختارنا من حيث الأصل والاستدلال، والله العالم.

المبحث السابع: في جواز تخصيص العام بمفهوم المخالف وعدمه

المبحث السابع

في جواز تخصيص العام بمفهوم المخالف وعدمه

ادعى المحقق الخراساني قدس سره بل أكثر المتأخرين الاتفاق على تقديم المفهوم الموافق على عموم العام، وحصروا الخلاف في مفهوم المخالف، فلهم هنا دعويان:

الأولى: نقل الاتفاق في الأول.

والثانية: انحصار الخلاف في الثانية.

مع أنّ كلامهم في الدعوى الأولى غير وجيه، لوجوب الخلاف في المفهوم الموافق أيضاً، كما هو المستفاد من عبارته العضدي على ما في «نهاية الأصول»، مع أنّ دعوى الإجماع هنا غير مفيدة، لعدم كونه كاشفاً عن قول المعصوم عليه السلام، فلا حجّيه فيه.

أقول: فحيث يمكن جريان البحث في كلا القسمين من المفهوم، فلذلك نجعل الكلام في المقامين:

المقام الأول: في المفهوم الموافق.

اختلف الأصوليون في تفسير المفهوم الموافق والمراد منه على خمسة أقوال:

القول الأول: ما يعبر عنه في لسان كثير من المتأخرين بإلغاء الخصوصية وإسراء الحكم من المنطوق إلى غيره، من جهة فهم ذلك من مناسبة الحكم والموضوع مثل قول زراره: (أصاب ثوبى دمّ رعاف)، وقول الرجل في السؤال والجواب: (الرجل يشكّ بين الثلاث والأربع) حيث إنّ العرف يفهم أنّ الموضوع

هو الدم وذات الشك، ولا دخاله لثوب زراره أو كونه دم رعا، كما لا دخل للرجوليه في الحكم أصلاً.

المعنى الثانى: المعنى الكنائى الذى سيق الكلام لأجله، مع عدم كونه المقصود فى الكلام والحكم هو المنطوق، ولا يبعد أن يكون منه - كما فى «تهذيب الأصول» - قوله سبحانه وتعالى: «فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌّ» (١) حيث قيل إنه كناية عن حرمة الإيذاء من الشتم والضرب، من دون أن يكون نفس التأفيف حراماً.

القول الثالث: هو الصورة السابقة ولكن المنطوق أيضاً محكوم فيه بحكم المفهوم كالأية المتقدمه على وجه، وهو فرض كون (الأف) محرماً أيضاً، كما لو أتى الولد بفرد خفى من الإهانة والإيذاء للانتقال منه إلى الجلى وسائر المصاديق، كما عليه المحقق النائينى.

وهذا هو الحق عندنا، ويعبر عن مثل هذا المفهوم بلحن الخطاب أو بفحوى الخطاب، كما قد يعبر عن المفهوم الموافق والمخالف بلازم الخطاب.

القول الرابع: الأولوية القطعية، وهى إسراء الحكم إلى غير المنطوق بواسطة حكم العقل بالمنطوق، وهو كما فى قوله: (أكرم خدام العلماء) حيث يقطع منه المكلف بوجوب إكرام نفس العلماء قطعاً، وهو يعبر عنه بالمناسبات العقلية بين الموضوع والمحمول، وهو تعبير رائج بين المتأخرين.

القول الخامس: الحكم المستفاد من العلة الواردة فى المنطوق، لإثبات الحكم لغيره، نظير قول القائل: (لا- تشرب الخمر لأنه مُسكر) كما ورد فى الأخبار،

فيفهم منه بأنّ النبيذ المسكر أيضاً حرام، ويُقال له بخصوص العله .

أقول: والجامع بين هذه الخمسه، هو إسراء الحكم من المنطوق إلى غير المذكور، مع كونه موافقاً له فى الحكم فى الإيجاب والسلب.

ثمّ إنّ النسبه بين المفهوم الموافق مع العام :

(١) قد تكون بنحو العموم والخصوص المطلق، كما إذا كان المفهوم خاصّاً والعام عاماً .

(٢) وقد يكون بنحو العموم والخصوص من وجه .

وإدعى بعضهم عدم استبعاد أن يكون محطّ البحث الأوّل منهما، وإن كان الظاهر من بعضهم جريان البحث فى الثانى أيضاً، كما أنّ البحث يجرى حتّى فى الصوره الخامسه.

وتوهم: الاختصاص بما إذا كان المفهوم شيئاً أولى أو مساوياً مع المذكور من غير أن يكون منصوص العله، فلا يشمل ما لو كان غير المذكور أخفى أو مساوياً مع منصوص العله، مثل النبيذ حيث يكون أدنى أو مساوٍ مع الخمر.

فاسدٌ: لوحده الملاك بين الخامس وغيره، لأنّه إن كان الملاك هو تبعيّه المفهوم للمنطوق وهو خاصّ يقدم على العام، هكذا يكون فى الخامس، وإن كان الملاك ملاحظه نفسه من دون التبعيّه فيقدم العام على المفهوم، فهكذا يكون فى الخامس، وعليه فدعوى الفرق غير مسموعه.

أقول: فلا بأس للبحث عن كلتا الصورتين.

قد يُقال: بأنّ التعارض بين المفهوم الموافق والعموم يكون موجباً لتقدم المفهوم على العموم، سواء كانت النسبه عامين من وجه أو كانت بالعموم والخصوص المطلق.

قال المحقق النائيني: (ولكن التحقيق هو أن يُقال: إنه في المفهوم الموافق لا- يمكن أن يكون المفهوم معارضاً للعام من دون معارضة منطوقه، لأننا إذا فرضنا أنّ المفهوم موافق للمنطوق، وأنّ المنطوق سيق لأجل الدلالة به على المفهوم، ومع هذا كيف يُعقل أن يكون المنطوق أجنبياً عن العام، وغير معارضٍ له، مع كون المفهوم معارضاً له؟! فالتعارض في المفهوم الموافق إنّما يقع ابتداءً بين المنطوق والعام، ويتبعه وقوعه بين المفهوم والعام، ففي مثل قوله: (أكرم خدام العلماء ولا- تكرم الفسّاق)، يكون التعارض بين نفس وجوب إكرام خدام العلماء، وبين حرمة إكرام الفاسق بالعموم من وجه، ويتبعه التعارض بين مفهوم وجوب إكرام نفس العلماء وبين العام، وهو حرمة إكرام الفاسق، وكذا في مثل قوله تعالى: «لَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌّ» مع قوله: (اضرب كلّ أحد)، فإنّ قوله: (اضرب كلّ أحد) يدلّ بالأولويّة على جواز قول أفٍّ لكلّ أحد، فيعارض هذا العام بما له من المفهوم، مع قوله: «لَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌّ»، ويتبعه المعارضه لمفهوم قوله: «لَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌّ» وهو حرمة ضرب الأبوين بالعموم المطلق.

وبالجملة: كلّما فرض التعارض بين المفهوم الموافق والعام، فلا محاله يكون التعارض بين المنطوق والعام، ولا بدّ أولاً من العلاج في التعارض بين المنطوق والعام ويلزمه العلاج بين المفهوم والعام.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ التعارض بين المنطوق والعام :

تارة: يكون بالعموم المطلق، مع كون المنطوق أخصّ.

وأخرى: يكون بالعموم من وجه، وما كان بالعموم المطلق :

فتارة: يكون المفهوم أيضاً أخصّ مطلق من العام.

وأخرى: يكون أعمّ من وجه.

ولا- منافاه بين كون المنطوق أخصّ مطلق، وكون المفهوم أعمّ من وجه، كما فى مثل قوله: (أكرم فساق خدّام العلماء)، وقوله: (لا- تكرم الفاسق)، فإنّ النسبه بينهما يكون بالعموم المطلق، مع أنّ بين مفهوم قوله: (أكرم فساق خدّام العلماء) أو (إكرام فساق نفس العلماء) الملازم لإكرام نفس العدول من العلماء بالأولويّه القطعيّه، وبين العام وهو قوله: (لا تكرم الفاسق) يكون العموم من وجه، إذ المفهوم حينئذٍ يكون إكرام مطلق العالم عادلاً كان أو فاسقاً.

فإن كان بين المنطوق والعام العموم المطلق، فلا- إشكال فى تقديم المنطوق على العام أو تخصيصه به على قواعد العموم والخصوص، ويلزمه تقديم المفهوم الموافق على العام مطلقاً، سواءً كان بين المفهوم والعام العموم المطلق أو العموم من وجه: أمّا إذا كان العموم المطلق، فواضح.

وأما إذا كان العموم من وجه، فإنّنا قد فرضنا أنّ المفهوم أولى فى ثبوت الحكم له من المنطوق وأجلى منه .

وإن كان المنطوق سيق لأجل إفاده حكم المفهوم، فلا- يمكن أن يكون المنطوق مقدّماً على العام المعارض له، مع أنّه الفرد الخفى، والمفهوم لا يقَدّم عليه مع أنّه الفرد الجلى.

والحاصل: أنّ المفهوم الموافق يتبع المنطوق فى التقدّم على العام عند المعارضه، ولا- يلاحظ النسبه بين المفهوم والعام، بل تلاحظ النسبه بين المنطوق والعام، فلو قدّم المنطوق على العام لأخصّيته، فلا محاله يقَدّم المفهوم عليه مطلقاً،

لوضوح أنه لا- يمكن إكرام خادم العالم الفاسق، وعدم إكرام العالم الفاسق في المثال المتقدم وذلك واضح، وبذلك يظهر الخلل فيما أُفيد في المقام فراجع. هذا كله في المفهوم الموافق(1)، انتهى محلّ الحاجه من كلامه.

أقول: ولا- يخفى ما يرد على كلامه؛ لأنّ الملاك في باب تقديم أحد الدليلين على الآخر هو ملاحظه ما يقتضيه نفس الدليل ذاتاً، ثمّ ملاحظه النسبه بين مقتضاهما، فإن كان بينهما تعارض، فيجمع بينهما بالجمع العرفي إن أمكن، وإلا يؤخذ بأحدها ويترك الآخر، فعلى هذا لا بدّ في مقام التعارض النظر إلى كلّ من المنطوق والمفهوم مع العام ليّضح أيهما معارض دون الآخر أو كان التعارض لكليهما، إذ قد يكون التعارض من المنطوق مع العام دون المفهوم، كما لو قيل: (لا تقلّ للوالدين أفّ)، فورد دليل بنحو العموم، فإنّه لا بأس بقول الأفّ لعموم الناس، فإنّ النسبه بينهما يكون بالعموم والمطلق، مع أنّ مفهوم الموافق لدليل الأوّل وهو حرمة إيذاء الأبوين وضربهما، مع مقتضى دليل العام لو لم يكن الأفّ إيذاءً يكون بالتباين إذ ليس من الأفّ الضرب، ولا الإيذاء على الفرض، ولا شيء من الضرب بأفّ، ففي المثال لو قلنا بتقديم المنطوق على الآخر، وقلنا بحرمة التأفّف للوالدين وخصّصنا الجواز المستفاد بالنسبه إليهما، فبعد تخصيص العام بذلك، يفهم بواسطه مفهوم الموافق عدم جواز ضربهما وإيذائهما، لكنّه ليس بواسطه ورود التخصيص بالعام بواسطه هذا المفهوم، لعدم وجود تعارض بينهما حتّى يحكم بالتقدّم، بل كان وجه ذلك هو العمل بمقتضى المفهوم للدليل من دون وجود معارض له أصلاً، فما

ذكره المحقق النائيني قدس سره في ذيل المثال بأن التعارض إذا كان بين المنطوق والعام، وحكم بتقديم المنطوق لأجل المعارضه، لا بد من الحكم بتقديم المفهوم على العام مطلقاً، ممنوع لما قد عرفت من عدم وجود المعارضه بين المفهوم والعام، حتى يقدم أحدهما على الآخر، فطرح مسأله التبعية هنا لغو، بل يكون حكم المفهوم هنا حكم ما لا يكون في قبيل ذلك شيء ومعارض، فلا إشكال أن نفس المفهوم هو دليل لإثبات حكم نفسه.

وقد يفرض التعارض بين المفهوم والعام دون المنطوق، وهو كما لو قيل: (لا- تقل للوالدين الألف) فإن مقتضاه حرمة الألف، فالضرب والشتم لهما يكون حراماً بالأولوية، فلو ورد دليل آخر بأنه (لا بأس بضرب كل أحد) فإن النسبه بين دليل العام مع المفهوم هو العموم والخصوص المطلق، بخلاف النسبه بين المنطوق والعام إذ هما متباينان، إذ يصح أن يقال لا شيء من الألف بضرب، ولا شيء من الضرب بألف، فإنه لا يمكن إجراء قاعده التعارض في المنطوق مع العام حينئذ لعدم التعارض بينهما، وهذا بخلاف المفهوم، فإنه معارض له، فإذا حكمنا بتقديم المفهوم على العام مثلاً، وقلنا بحرمة الضرب والشتم للوالدين فليس مقتضى هذا التقديم حرمة الألف الموجه إليهما، بل تكون هي مقتضى نفس لسان دليل المنطوق من دون وجود معارض له.

ويظهر أثر ذلك فيما لو قلنا بجواز بقاء حكم المفهوم بعد تحققه بالمنطوق، وقام دليل دال على نسخ حكم المنطوق مثلاً، وقلنا بجواز توجيه التأفيف إليهما، ففي هذه الصوره لا منافاه لحكم عموم العام، بل لا يؤثر في حكم العام أصلاً، وليس هذا إلا لعدم الارتباط بين حكم العام مع حكم المنطوق نفيًا وإثباتًا، فضلاً

عن كونه معارضاً له بالذات أو بالعرض، كما احتمل أحدهما المحقق النائيني قدس سره وعكسه السيّد الخميني قدس سره .

وثالثه: قد يفرض التعارض بين كلّ من المنطوق والمفهوم لدليل العامّ، وهو كما فى قوله تعالى: «لَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌّ» وفرضنا بأنّ الأُفّ أيضاً إيذاءٌ لهما، فيستفاد من المفهوم الموافق حرمة الضرب والشتم لأنهما إيذاء أيضاً، ثمّ ورد دليل عامّ بأنّه لا بأس بإيذاء كلّ أحد، فإنّه لا إشكال فى أنّ النسبه فى كلّ من المنطوق والمفهوم مع العامّ يكون عموماً وخصوصاً مطلقاً، فلا إشكال هاهنا بجواز الحكم بالتخصيصين من جهه ملاك تقديم الأخصّيه الأظهرية على الأعمّ، ولم نفصل بين المنطوق والمفهوم بالقول، بأنّ دليل العامّ منطوق، والمفهوم مفهوم، والأوّل مقدّم على الثانى، وإلّا لزم القول بتقديم العام على المفهوم لغويه المنطوق لأجل التلازم الموجود بينهما.

نعم، إن قلنا بذلك فلازمه تقديم المنطوق الأخصّ على العامّ، فيحرم عليه القول بالأفّ، ولكن حرمة الضرب والشتم أيضاً مسلّم من باب الملازمه بين المفهوم والمنطوق، إن التزمنا بالتفكيك بين المتلازمين، فالحكم بتقديم المفهوم على العام هنا ليس بملاك الأخصّيه والأظهرية، بل بملاك الملازمه، وإلّا لولاه لكان المقتضى فى تقديم العام عليه هو جواز ضربهما، وهو لا يناسب مع صحّه القول بحرمة الأفّ.

ويظهر أثر ذلك فى عكسه على فرض القبول - وإن كان غير صحيح - وهو أن يُقال مثلاً بتقديم المفهوم على الدليل العام دون المنطوق بنفسه ليكون العام أظهر منه، فإنّ الحكم بتقديم المفهوم المستفاد منه عدم جواز الضرب والشتم، لا

يستلزم إثبات حرمة الألف الموجّه إليهما بعد سقوط المنطوق بواسطة دليل العام، حتّى ولو أجزنا بقاء حكم المفهوم بعد سقوط المنطوق.

ولكن قد عرفت عدم صحّحه أصل هذا الكلام، لأنّ التعارض فى مثل المورد يلاحظ بين المنطوق والعام، فإذا قدّم فيكون المفهوم باقياً بحاله بالملازمه كما ذكرناه قبيل ذلك .

ورابعه: فرض اختلاف نسبه التعارض بين المنطوق والعام، وبين المفهوم والعام، فهو أيضاً يكون على قسمين:

تارة: تكون النسبه فى طرف المنطوق مع العام على نحو العموم المطلق، والمفهوم معه على نحو العموم من وجه .

وأخرى: يكون عكس ذلك .

ففى الأوّل منهما: لا- إشكال فى أنّ ملاحظه التعارض كان للمنطوق، فإذا حكمنا بتقديمه على العامّ بواسطة أخصّيته، فيقدّم المفهوم على العام، لكن لا بملاك تقديمه عليه بقاعده التعارض فى العامين من وجه - لوضوح أنّ مقتضاه حينئذٍ ربما يوجب التوقّف والإجمال لولا الترجيح لأحدهما، وإلاّ يرجح ما له الترجيح - بل بواسطة دليل التلازم بين المنطوق والمفهوم، ومثاله ما ذكره المحقّق النائنى من قوله: (أكرم فسّاق خدام العلماء)، وقوله: (لا تكرم الفسّاق)، فإنّ النسبه هاهنا تكون عامّاً مطلقاً، وأمّا النسبه بين مفهومه وهو قوله: (يجب إكرام فسّاق العلماء وعدولهم) مع العام تكون عامّاً من وجه، فإذا حكمنا بتقديم المنطوق بحسب القواعد فى باب التعارض، فلا يكون وجه تقديم المفهوم هو كونه مقتضى قواعد التعارض، بل كان بمقتضى التلازم، والشاهد على ذلك أنّك قد

عرفت في الأمثلة السابقة من تقديم المفهوم على العام، مع عدم كونه معارضاً له، بل كان تقديمه عليه بملاك التلازم.

هذا تمام الكلام في القسم الأول .

وأما القسم الثاني منهما: وهو ما إذا كان دليل المنطوق مشتملاً على حكم يكون نسبه مع دليل العام على نحو العموم من وجه، ونسبه المفهوم معه نسبه العموم والخصوص المطلق، مثل ما لو قال: (لا- تهن الوالدین ، فإنّ مفهومه (فلا- تضربهما وإن كانا فاسقين)، فلو قال: (لا بأس بضرب الفساق)، فإنّ حرمة الإهانة لهما نسبه مع جواز ضرب كلّ فاسق نسبه العامين من وجه؛ لأنّ الإهانة حرامٌ، سواءً كان المُهان فاسقاً أو عادلاً، وقلنا بأنّ الضرب إهانة، كما أنّ جواز ضرب كلّ فاسق عام، يشمل الوالدين الفاسقين وغيرهما، فمجمع التعارض يكون في الوالدين الفاسقين، لكن نسبه العام مع المفهوم - وهو (لا تضربهما) - تكون عاماً وخاصاً، فقاعده التعارض تجرى هنا في المفهوم مع العام:

فإن حكماً بتقديم المفهوم عليه لأخصّيته، تكون النتيجة عدم جواز ضربهما، وأما حرمة الإهانة بغير ضرب في الفاسق منهما، فهو متوقّف على ملاحظه حال تعارض عموم الوجه، من أنّه أيّهما يقدّم على الآخر، فإن التزمنا بتقديم المنطوق على العام، فلازمه حرمة الإهانة بغير ضرب للفاسق منهما، وإن التزمنا بتقديم العام على المنطوق، لزم الحكم بجواز ضربهما إذا كانا فاسقين، مع أنّ العام قد خصّص بذلك بواسطة المفهوم، فيصبح العام: (لا بأس بضرب كلّ فاسق غير الوالدين)، ويرتفع التعارض بين المنطوق والعام بعد تقديم المفهوم عليه، فلا عموم له حتّى يعارض المنطوق، ويصير عموماً من وجه، فعلى هذا لا يقع

التعارض، ولا تصل النوبه إلى ملاحظه المعارضه بين المنطوق والعام إذا حكمنا بتقديم المفهوم على العام.

نعم، تصح تلك النسبه - أى نسبه العموم من وجه - بين المنطوق والعام إذا فرضنا تقديم العام على المفهوم، وحكمنا بمقتضى عموم العام، حيث حينئذٍ مع العام والمنطوق مثل معاملتهما فى سائر الموارد من التوقف إن لم يوجد المرجح، وإلا قدم ما له المرجح .

هذا كله فيما إذا كانت النسبتان بين المنطوق والعام، وبين المفهوم والعام نسبتان متخالفتان، بأن يكون أحدهما عاماً وخاصياً والآخر عاماً من وجه أو بالعكس كما عرفت.

وأما الصورة الخامسة: هى ما لو كانت النسبتان متوافقتان، أى كانت فى كليهما مع العام عاماً ومع الخاص خاصاً أو عموماً من وجه:

فالأول منهما: هو المذكور فى الصورة الثالثه من الأمثله، حيث قلنا بأن التخصيص يكون لكل واحد من المنطوق والمفهوم على العام، إن التزمنا بتقديم الأخص مطلقاً، سواء كان منطوقاً أو مفهوماً، وإلا يمكن القول بالتخصيص للمنطوق مثلاً دون المفهوم، لكن يثبت حكم المفهوم من جهه الأولويه التى قد عرفت أنه حكم بالملازمه غير مرتبط بقاعده التعارض، فلا نعيد.

والثانى منهما: كما ما لو قال المولى: (أكرم خدام العلماء)، فمفهومه وجوب إكرام العلماء بطريق أولى، فنسبتها مع دليل العام - وهو (لا- تكرم الفساق) - العموم من وجه، فيعامل مع كل واحد منهما مع العام معامله العموم من وجه، غايه الأمر أنه إذا حكمنا بتقديم المنطوق على العام المرجح مثلاً، استكشف حكم المفهوم من

باب التلازم والأولويّة، وهو غير مرتبط بقاعده التعارض في العموم من وجه والحكم بالتقديم من ذلك.

ولكن هذه الملازمه غير موجوده في صورته عكسه، يعنى لو فرضنا تقديم المفهوم على الدليل العام، والتزمنا بجواز الحكم على طبق المفهوم، فلانزمه وجوب إكرام العلماء الفساق، وهذا لا يوجب الحكم بجواز إكرام فساق خدامهم أو وجوبه، لعدم ثبوت الملازمه من هذه الناحيه.

وبالجملة: فظهر من جميع ما ذكرنا أنه ليس الأمر كما ادّعاه المحقق النائيني من لزوم ملاحظه قاعده التعارض أولاً وبالذات في المنطوق، وثانياً وبالعرض في المفهوم، بمقتضى التبعية، لما ترى من إمكان عدم وجود التعارض إلا- في المنطوق فقط دون المفهوم، أو في المفهوم فقط دون المنطوق، فلا يصحّ دعوى الإطلاق في لزوم ملاحظه التعارض في المفهوم أولاً وبالذات، وفي المنطوق ثانياً وبالعرض، بل الصحيح هو ملاحظه واقع التعارض في أيهما وجد، فيعامل معه ذلك، ويترتب عليه أثره، سواء كان التعارض واقعاً في كليهما أو في واحدٍ منهما، وقد عرفت تحقّق المسأله بطولها.

هذا تمام الكلام في المقام الأول، وهو المفهوم الموافق، وعرفت جواز التخصيص به.

المقام الثاني: في المفهوم المخالف .

والذى قد يعبر عنه بدليل الخطاب أو لانزم الخطاب، ويقع البحث في هذا المقام أنه إذا دار الأمر بين العموم والمفهوم، فهل يجوز التخصيص به أو لا يجوز،

وهل يلغى المفهوم، مثلاً- إذا ورد: (خلق الله الماء طهوراً)، ثم ورد في دليل آخر بأنّ (الماء إذا بلغ قدر كثر لم ينجسه شيء) فيصير مفهومه أنّه إذا لم يبلغ الكثر ينجسه النجس، فهل لهذا المفهوم الاستفادة من الجملة الثانية القدره على تخصيص عموم الجملة الأولى أم لا؟ فيه خلاف بين الأعلام.

القول الأول: إنّهُ يقدّم العموم على المفهوم، باعتبار أنّ دلالة العام على العموم تكون بدلاله وضعيّة أصليّة ذاتية، بخلاف المفهوم حيث تكون دلالاته دلالة عقليّة تبعيّة.

أو يُقال بأنّ دلالة العام على العموم كانت بالدلالة المطابقيّة بخلاف دلالة المنطوق على المفهوم حيث تكون بدلاله التزاميّة لفظيّة أو عقليّة، فبالطبع تكون الدلالة الأصليّة الذاتيّة والدلالة المطابقة مقدّمة على رقيبهما.

فأجيب عنه: بأنّ دلالة اللفظ على المفهوم لا- تخلو إمّا أن تكون مستنده إلى الوضع أو إلى مقدّمات الحكمه والإطلاق، والمفروض أنّ دلالة العام على العموم أيضاً لا تخلو من إحدى هذين الأمرين، يعنى الوضع أو مقدّمات الحكمه، فلا وجه لتقديم أحدهما وهو العموم على المفهوم، هذا.

أقول: ولكن الإنصاف عدم تماميّة هذا الجواب، لأنّ الخصم ربما يقبل كون الدلالة في كلّ من العام والمفهوم مستنده إلى الوضع، فمع ذلك يدعى تقديم الدلالة الأصليّة الوضعيّة على الدلالة الوضعيّة التبعيّة بالطبع، فلا وجه لما ذكره المحقّق الخوئي في «المحاضرات»^(١) بقوله: (فبالنتيجة أنّه لم يظهر لنا معنى محصّل لذلك).

هذا فضلاً عن أنّه يمكن إيراد إشكال آخر عليه من أنّه لو كان العموم

بالوضع والمفهوم بالإطلاق فربما يكون الأول مقدماً على الثاني .

فالأولى في الجواب أن يُقال: بأن ملاك التقدّم لأحدهما عند العرف هو الأظهرية في الدلالة، ومن الواضح أن دلاله الدليل على أفراد أخصّ يكون أقوى من دليل يدلّ على تلك الأفراد بنحو العموم، ولذلك يقدّم الخاصّ على العام بلا فرق في ناحيه فهم العرف لذلك بين أن يكون الدالّ على ذلك هو المنطوق أو المفهوم إن قلنا بحجّيته عندهم، كمفهوم الشرط مثلاً، وإن لم نقل بحجّيته فلا كلام أصلاً.

القول الثاني: قولٌ بتقديم المفهوم على العموم، ولا سيّما إذا كان المفهوم موافقاً.

وجه ذلك: أن دلاله القضية في المفهوم عقليته، ودلاله العام على العموم لفظيته، فلا يمكن رفع اليد عن المفهوم الذي هو لازم عقلي للخصوصية التي كانت في المنطوق بواسطة العموم، إلا أن يرفع اليد عن تلك الخصوصية أيضاً، لأنه لولا ذلك لاستلزم انفكاك اللازم عن الملزوم، وهو مُحال.

مع أن رفع اليد عن الخصوصية يكون بلا- موجب، لفرض أنها ليست طرفاً للمعارضه مع العام، وما يكون طرفاً لها وهو المفهوم وهو بوحده غير معقول على الفرض، وعليه فلا محاله يتعيّن التصرف في العموم وتخصيصه بواسطة المفهوم، وهو المطلوب.

أجاب عنه المحقّق الخوئي: في «المحاضرات» بما هو حاصله:

(إنّ التعارض بين المفهوم والعام يرجع في الحقيقة إلى التعارض بين المنطوق والعام، ووجهه كونه لازم عقلي للخصوصية الموجوده في المنطوق، ومن

الطبيعي أنّ انتفاء الملزوم كما يستلزم انتفاء اللازم، كذلك انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم، فلا يعقل الانفكاك بينهما لا ثبوتاً ولا نفيّاً، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أُخرى، إنّ قضيه ذات مفهوم تدلّ تلك الخصوصيه على معنى المقصود بالمطابقه، وعلى لازم الخصوصيه بالالتزام، غايه الأمر إن كان اللازم موافقاً للقضيه فى الإيجاب والسلب سُمى ذلك بالمفهوم الموافق، وإن كان مخالفاً لها فى ذلك سُمى بالمفهوم المخالف.

فإذا عرفت كون المفهوم المساوى اللازم للخصوصيه غير قابل للانفكاك لاستحاله التفكيك بينهما، فلا محاله يكون المعارض للمفهوم - وهو العام - معارضاً للمنطوق أيضاً، فلازم ذلك أنّ هذه المعارضه مانعه عن دلالة القضيه على الخصوصيه المستتبعه له المفهوم دالاً، فلا يعقل كونه منافياً له ومانعاً عن دلالة القضيه عليه بدون منعه عن الدلاله، فعلى هذا يحكم بتقديم العموم على المفهوم أى على المنطوق(١)، انتهى كلامه.

وفيه: قد عرفت من تفصيل ما حَقَّقناه آنفاً أنّ المعارضه إنّما تقع بين مقتضى الدليلين فقط لا ما لا يكون كذلك، فحينئذٍ ربما يكون التعارض فى العموم والمفهوم دون المنطوق، وآخر بين العموم والمنطوق دون المفهوم، وثالثه بين المقام، وكلّ واحد منهما، ومسأله عدم إمكان تفكيك اللازم عن الملزوم أو بالعكس لا- علاقه لها بباب المعارضه، فدعوى أنّ المعارضه مع المفهوم ترجع إلى المعارضه إلى المنطوق ممّا لا محصل له، كما لا يخفى.

القول الثالث: وهو القول بالتفصيل، الذى تبناه الخراسانى قدس سره وخلصه كلامه أنه (يجب التفصيل بين التعارض بين العام وما له من المفهوم فى كلام واحد، أو فى كلامين، لكن على نحو يصلح أن يكون كل واحد منهما قريناً للتصرف فى الآخر، وبأن يدور الأمر بين تخصيص العموم أو إلغاء المفهوم، فالدلالة سواء كانت بالإطلاق ومقدمات الحكمه أو بالوضع لا يمكن الأخذ بهما، فلا- يكون هناك عموم ولا- مفهوم، لعدم تمامية المقدمات فى واحدٍ منهما لأجل المزاحمه، كما يزاحم ظهور أحدهما وضعاً مع ظهور الآخر، فلا- محيص حينئذٍ إلا- الرجوع إلى الأصول العمليّة إذا لم يكن أحدهما فى الدلالة أظهر من الآخر، وإلا أخذ به ومنع عن انعقاد الظهور أو استقراره فى الآخر.

ومنه ينقدح الحال فيما إذا لم يكن ارتباط واتصال بين ما دل على العموم وما له المفهوم، من أنه لا بدّ أن يعامل مع كلٍ منهما معامله المجمل، لو لم يكن فى البين أظهر، وإلا فهو المعوّل والقرينه على التصرف فى الآخر بما لا يخالفه بحسب العمل)، انتهى كلامه.

وخلصه كلامه: أنه يجب الحكم بعدم العموم والمفهوم إذا كانا فى كلام واحد أو كالكلام الواحد، وإن كانا فى كلامين، لشده الارتباط بينهما، بلا- فرق بين كون العموم بالإطلاق كالمفرد المعرف باللام - إذا قلنا بأن دلالة على العموم تكون بمقدمات الحكمه - وكون المفهوم كذلك كمفهوم القضيّه الشرطيّه إن قلنا بكونها بالإطلاق، أو كان كليهما بالوضع، كالعموم المستفاد من لفظ (كلّ) وشبهه، حيث يكون بالوضع، والمفهوم ثابت للقضيّه الشرطيّه على القول بكونها وضعيّه، لأنّ توجيهه هو المزاحمه لتحقق الإطلاق أو الظهور، والمرجع فى هذه الصورة هو

الأصول العمليّة .

هذا بخلاف ما لو لم يكن بين العموم والمفهوم هذا الارتباط، لاستقلال كلّ واحدٍ منهما في كلامٍ مستقلٍّ، فيُعامل حينئذٍ معاملة المجرّم في الظهورين أو الإطلاقين المتعارضين، إلّا أن يكون في البين ما هو الأظهر فيقدّم ويعوّل عليه.

ولكن يرد عليه أولاً: بأنّه لم يبيّن حال ما لو كان أحدهما بالوضع والآخر بالإطلاق، وأنّه حينئذٍ هل يقدّم أحدهما على الآخر مطلقاً، أو يجب التفصيل بين ما إذا كان العام وضعياً قدّم على الآخر، وبين ما لو كان عموم العام إطلاقياً والمفهوم وضعياً فلا يقدّم المفهوم على العام، أو يُقال بتقديم ما هو الوضعي على الإطلاقي مطلقاً.

أو يجرى التفصيل المذكور في كلامه بين ما لو كانا في كلام واحد وبمنزله واحده ليصبح مجملاً والمرجع إلى الأصول العمليّة، وبين كلامين منفصلين مستقلّين فيتعارضان، فإن كان لأحدهما مرجح كالأظهرية قدّم وإلّا أصبحا مجملين.

وثانياً: لو سلّمنا كون المفهوم والعموم كليهما بالوضع، فلا مجال لحكمه بالإجمال - في صورته شدّة الارتباط والاتّصال - ولزوم الرجوع إلى الأصول العمليّة، بل القاعدة تقتضى ملاحظه حال النسبة بينهما وهل هي نسبة العموم المطلق أو العموم من وجه، فإن كانت من قبيل الأوّل قدّم الخاصّ على العام بملاك ما هو المرتكز عند العرف من تقديم الأخصّ على الأعمّ.

أقول: وممّا ذكرنا ظهر الإشكال في كلام المحقّق الخميني في تهذيبه، حيث حكم بالتعارض، ولزوم الرجوع مع عدم المرجح إلى أخبار العلاج أو الحكم

بالإجمال فى هذه الصورة، لما قد عرفت من لزوم الحكم بتقديم المفهوم على العام، سواءً كان فى كلام واحد أو بمنزله أو فى كلامين.

وإن كانت من قبيل الثانى أى العموم من وجه فللحكم بالإجمال فيه وجه، خصوصاً إذا لم يستلزم تقديم أحدهما اللغويّ فى الدليل الآخر، كما مثّلناه فى الأمثلة السابقة فى المفهوم الموافق وإلاّ يقوم ما يستلزمها كما لا يخفى.

هذا، إذا لم نقل بمقاله المحقق النائى قدس سره - حيث تبعه فيها المحقق الخوئى - من أنّ المفهوم قد يكون لسانه لسان الحكومه بالنسبه إلى عموم العام، فحينئذٍ يقدّم عليه ولو كانت النسبه بينهما عمومياً من وجه، ومثّل لذلك بقوله تعالى: «إِنَّ جَاءَكُمْ فَأَسْقُ بِنَبِيٍّ فَتَبَيَّنُوا»^(١)، فإنّ مفهومها عدم وجوب التبين فى خبر العادل، وهو حاكم على العموم المستفاد من التعليل الوارد فى ذيل الآيه بقوله: (لئلا) «تَصَيَّبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصَرِّحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ»، حيث يدلّ على أنّ ما لا يفيد العلم تكون إصابته بجهاله وندامه، وخبر العدل الواحد ليس بعلم قطعاً، فيشمله عموم التعليل، فنتيجه الحكومه هو أنّ العمل بخبر العدل الواحد ليس من الجهاله، لأنّه علمٌ تعبداً وشرعاً، بدلاله نفس مفهوم آيه النبأ، مع أنّ نسبه المفهوم وعموم العام تكون عمومياً من وجه، وتكون مقدّمه على الآيات الناهيه بالحكومه.

هذا، وقد توقّف الشيخ الأعظم قدس سره فى تقديم مفهوم آيه النساء على عموم التعليل، أو تقديم عموم العام على ظهور الفضيّه الشرطيّه فى المفهوم، بخلاف ما عليه حال المفهوم مع الآيات الناهيه عن العمل بالظنّ، حيث قال: (إنّ المفهوم

أخصّ مطلقاً من تلك الآيات - أى الآيات الناهية عن العمل بغير العلم - فيتعيّن تخصيصها، بناءً على ما تقرّر من أنّ ظهور الجملة الشرطيّه فى المفهوم أقوى من ظهور العام فى العموم، وأمّا منع ذلك فيما تقدّم من التعارض بين عموم التعليل وظهور المفهوم، فلما عرفت من منع ظهور الجملة الشرطيّه المعلّله بالتعليل الجارى فى صورتى وجود الشرط وانتفائه فى إفاده الانتفاء عند الانتفاء(١).

أقول: ولكن الحقّ عندنا هو أنّ المفهوم الذى حكمنا بحجّيته، والتزمنا بأنّه يؤخذ من الخصوصيّة الموجوده فى المنطوق، وقلنا بأنّ الشرط يدلّ على الثبوت عند الثبوت وعلى الانتفاء عند الانتفاء - يعنى قلنا بدلاله الشرط على كون العلّه المذكوره هى العلّه المنحصره كما عليه جماعه من الأصوليين - فلا إشكال حينئذٍ من الناحيه العرفيه فى حكمهم بتقديم المفهوم على عموم العام، حتّى ولو كان المفهوم مستفاداً من مقدّمات الحكمه والإطلاق، وكان عموم العام مستنداً إلى الوضع.

لا يُقال: بأنّ عموم العام يعدّ بياناً فيخرج عن الإطلاق، لأنّه لا بدّ فيه من إحراز كونه فى مقام البيان، ولم يجعل بياناً فى البين، على أنّ عموميه العام لمورد المفهوم بنفسه بيان.

لأنّ نقول: - مع أنّه فى الدليل المنفصل يوجب ذلك تأخير البيان عن وقت الحاجه وهو قبيح، وبرغم عدم جريان هذا الجواب فى الدليل المتّصل - أنّه لا يمكن أن يكون بياناً، لأنّ بيانيّه العام متوقّفه على عدم كونه مخصّصاً بالمفهوم،

والإ- لما كان بياناً، فلو كان وجود المفهوم موقوفاً على عموميه العام وبيائته، لاستلزم الدور الممنوع، وطريقه العرف فى هذه الموارد تقديم المفهوم على عموم العام.

نعم، لو أنكرنا دلالة القضيه الشرطيه على العله المنحصره - كما عليه جماعه كثيره من المحققين - فلازم ذلك هو أن يكون مدلول القضيه الشرطيه دلالتها على الثبوت عند الثبوت، دون دلالتها على نفي وجود شرط آخر للجزاء مع عدم هذا الشرط، فحينئذٍ يشكل الحكم بتقديم المفهوم على عموم العام، ولو كانت النسبه أخصّ مطلقاً، وذلك لنقص فى أصل قوام المفهوم لا نقص فى ضابطيه التعارض.

هذا إذا كانت النسبه أعمّ مطلقاً.

وأما لو كانت النسبه بينهما هو العموم من وجه: وقلنا بحجيه المفهوم بالكيفيه السابقه، فيقع التعارض بين الظاهرين فى مادّه الاجتماع، فيرجع فيه إلى المرجحات وأخبار العلاج ومع عدمهما فيتحير، هذا بلا فرق بين كونهما فى كلام واحد أو فى كلامين، كما لا- فرق بين كون المفهوم وعموم العام كليهما مستندين إلى الوضع أو إلى الإطلاق أو بالاختلاف مطلقاً، خصوصاً إذا كانا فى كلامين منفصلين.

وأخيراً: ومما ذكرنا ظهر أنّ الحقّ فى تعارض مفهوم مثل آيه النبأ مع عموم التعليل ومع الآيات الناهيه، هو الحكم بتقديم المفهوم عليهما، لو قلنا بحجيه مفهوم الشرط، وأنه لا حكمه للمفهوم لا على العموم فى التعليل ولا على عموم الآيات الناهيه. وأما كون خبر العدل يعدّ علماً تعبداً وشرعاً، فإنه أمرٌ لا يستفاد من المفهوم، ولا يكون حاله مع عموم التعليل إلا كحال الخاصّ مع عموم العام.

نعم، ما ورد في الخبر المروى عن الصادق عليه السلام في توثيق زراره، بأنه (فكلّما يؤدّي فعنّي يؤدّي)، أو (صدّق العادل)، ونظائر ذلك، يستفاد أنّ خبر العدل يعدّ علماً تعبداً، فيكون العمل بمقتضى ذلك خارجاً عن العمل بالظنّ وغير العلم، وخارجاً عن العمل بالجهالة فلا يشملها عموم (لئلاّ تصيبوا قوماً بجهاله)، فلا يكون العمل المذكور مصداقاً وفرداً لعموم العام المعلّل في الآيه المذكوره والآيات الناهيه، فيكون العام مخصّصاً بهذه الأدلّه، فيوجب ذلك إمكان الأخذ بمفهوم الآيه، وترتيب الأثر على خبر العادل، ولكنّه لا يعدّ من باب تقديم مفهوم الآيه على العلّه في الآيه المذكوره وغيرها من الآيات الناهيه بالحكومه، كما توهمه المحقّق النائيني قدس سره وتبعه تلميذه في «المحاضرات»، واللّه العالم بحقائق الأمور .

المبحث الثامن: فى تعقب الاستثناء

المبحث الثامن

فى تعقب الاستثناء

يدور البحث فى المقام فى أنه إذا تعقب الاستثناء جملاً متعده، فهل الظاهر رجوع الاستثناء إلى الجميع، أو إلى خصوص الأخيره، أو يفصل فى بعض الصور من الرجوع إلى الجميع وفى بعضها إلى بعضها، أو لا ظهور له فى شىء منها؟

فيه وجوه وأقوال :

أقول: وقبل الخوض فى تعيين ذلك، لابد من البحث فى مقامين:

تارة: فى مقام الثبوت والإمكان، أى هل يمكن إرجاعه إلى المتعدد أم أنه يستحيل ذلك، إذ لو اخترنا الثانى فلا تصل النوبه إلى المقام الثانى؛ لأن من ادعى الاستحاله فى الرجوع إلى التعدد، فلا محيص له إلا القول بالرجوع إلى الأخيره، كما أن دعوى رجوعه إلى غير الأخيره، خارج عن طريق المحاورة، ولذلك ادعى الرجوع إلى الأخيره متيقناً، كما ترى ذلك فى كلام المحقق الخراسانى والعراقى والسيد الخمينى وغيرهم.

وأخرى: يبحث فى مقام الإثبات، أى بعد الفراغ عن الإمكان فى عالم الثبوت، يأتى الكلام فى أن الظهور فى أى قسم كان منها.

فنقول وبالله الاستعانه:

وأما الكلام فى المقام الأول:

قد يُقال: بأن استعمال أداه استثناء واحده للجمل المتعده مستحيله،

لاستلزامه أمراً مُحالاً.

توضيح ذلك: كما في «نهاية الأصول» للعلامة البروجردى، فإنه بعدما نقل كلام صاحب «الكفاية» قال ما خلاصته :

(قد عرفت في مبحث المعانى الحرفيه أن الحروف وضعت لحقائق الارتباط المندكّه في الأطراف، ففي قولنا: (الماء في الكوز) مثلاً، ما هو المتحقق في الخارج عبارته عن شخص الماء والكوز، وليس ورائهما شيء على حياله بعنوان الظرفيه.

إلى أن قال: ولكن الارتباط ليس أمراً على حياله في قبالة الكوز والماء، بل هو مندكّ فيهما، هذا حال الخارج، ففي الدهن أيضاً يكون كذلك مع سعه عالمه.

إلى أن قال: فلفظه (في) وضعت للدلالة على حقيقته الارتباط الظرفي المندكّ في الطرفين، وهذا بخلاف كلمه الظرفيه، فإنها وضعت للدلالة على المفهوم الاستقلالي الملحوظ في قبالة الطرفين.

إذا عرفت ما ذكرنا فنقول: إن العمومات الواقعة في الجمل المتعدّده إن لاحظ بينها جهه وحده، بحيث يرى كأنها عام واحد، فلا إشكال حينئذ في إمكان رجوعه إلى الجميع، فيكون الإخراج حينئذ واحداً، وأما إذا لوحظ كلّ واحد من الجميع أمراً مستقلاً في قبالة غيره، فلا محاله يكون معنى إرجاع الاستثناء إلى جميعها، هو تعدّد الاستثناء والإخراج بعدد العمومات، وعلى هذا، فيكون استعمال كلمه (إلا) مثلاً في الإخراج من الجميع من قبيل استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد واستعمال اللفظ كذلك وإن جاز عند من يرى الاستعمال من باب جعل اللفظ علامه للمعنى لا- من باب إفناء اللفظ فيه، ولكن لا يجرى هذا الكلام في الحروف،

لما عرفت من عدم كون معانيها ملحوظة بنحو الاستقلال، بل هي معانٍ ربطية مندكّه في الطرفين بحسب اللّحاظ، بمعنى أنّ لحاظ المعنى الحرفي بلحاظ طرفيه، وحيث أنّ تعدّد الأطراف هنا بتعدّد المستثنى منه، صار مرجع استعمال أداه واحده في الإخراج من جميعها إلى لحاظ حقيقه واحده ربطية بنحو الاندكاك والفناء في هذا الطرف تارة، وفي ذاك الطرف أخرى، ومقتضى ذلك كون حقيقه واحده ربطية في عين وحدتها حقايق ربطية متكثّره، وهذا أمرٌ مستحيل (١)، انتهى كلامه رفع مقامه.

ولكن يمكن أن يُجاب عنه: بأنّ استعمال استثناء واحد للجمل المتعدّده لا يستلزم أمراً مستحيلاً، سواءً كان الاستثناء واقعاً بالأداه كإلا، أو واقعاً بالأسماء كالغير وسوى، وسواءً كان المستثنى علماً أو وصفاً مشتقاً، لأنّ الإشكال:

تارة: يلاحظ في مرحله نفس أداه الاستثناء - كما هو ظاهر كلام البروجردى - من حيث عدم مساعدته لمعناه الحرفية.

وأخرى: يلاحظ عدم مساعدته من جهة لزومه استعمال لفظ واحد في أكثر من معنى واحد.

وثالثه: يلاحظ من حيث المستثنى، من جهة لزوم استعماله في أكثر من معنى.

أمّا بيان عدم الإشكال في الأوّل، لأننا نقول: بأنّ الاستثناء إن كان واقعاً بالأسماء لا بالأداه، لا يجرى فيه إشكال الاندكاك والربطية، لأنه ثابتٌ في الحروف دون

الأسماء كما اعترف به الخصم أيضاً .

نعم، لو ورد فيه إشكال، كان من جهه لزومه استعمال لفظ واحد في أكثر من معنى، وقد ذكرنا أنه لا يستلزم ذلك، لأنه لا يستعمل حينئذٍ إلا في جهه جامعه للإخراج الذى يعدّ أمراً وحدائياً على الفرض، برغم تعدّد أفراد هذا الجامع فى الخارج، لكنّه غير ضائر، نظير استعمال لفظ الإنسان فى الحيوان الناطق مع كونه ذا أفرادٍ كثيره.

كما لا يرد الإشكال أيضاً لو كان الاستثناء بأداه من الأدوات مثل (إلا) إذا التزمنا بأنّ الموضوع له والمستعمل فيه فى الحروف يكون عامّاً، كما عليه المحقّق الخراسانى والعراقى، لأنّ حاله حينئذٍ يكون حال الأسماء من جهه لحاظه استقلالياً فى الجامع، وإن كان هذا المبني عندنا غير مقبول كما حقّقناه فى محلّه.

فيبقى صورتى ما لو قلنا بأنّ الحروف وضعت مندكّه فى الطرفين، كما هو مقصود الخصم، إذ صرّح بذلك، فإنّه أيضاً على القول بجواز استعمال اللفظ فى أكثر من معنى فى الأسماء، فجوازه فى الحروف يكون بطريق أولى، لأنّ معنى الحرف يكون تبعاً لمعانى الأسماء، فمتى جاز ذلك فى الأسماء جاز فى الحروف أيضاً، لأنّ تبعيّة الحرف للإسم ثابتة فى جميع الجهات حتّى فى الوحده والكثرة، فلا معنى للقول بجواز استعمال الأسماء فى أكثر من معنى دون الحروف.

وبالجملة: فالإشكال منحصر فيما إذا كان الاستثناء بالحروف دون الأسماء، مع عدم جواز استعمال اللفظ فى أكثر من معنى، وكان الإخراج متعلّقاً بعمومات متعدّده لا بأمرٍ وحدانى، فلا مانع من هذا الاستعمال لأنّ معناه فى الحقيقة راجع إلى أنّ كلمه (إلا) واحده متعلّقه بالجميع، وأنّ هناك استثناءات

متعدّده، لكن هذه الأداه الواحده علامه لوجود هذا الاستثناء فى كلّ عموم مستقلاً، ولكن حذف جميعها واكتفى بواحد، فتكون مستعمله فى الأخيره قطعاً، ومفهمه بأنّ الاستثناء كذلك ثابت لسائر العمومات أيضاً، فاستعمال لفظه (إلا) ليس إلا فى خصوص الأخيره، إلا أنّها علامه لسائر العمومات بوجود مجموعه من الاستثناءات المقدره، فمرجع النزاع فى أنّها يرجع إلى الأخيره فقط أو إلى الجميع، إلى أنّها ضمن - فضلاً عن كونها راجعه إلى الأخيره - هل هى علامه لكون الاستثناء مقدراً لسائر العمومات، أو أنّه باقٍ على عمومه.

وعليه، فلا مجال للحكم بأنّ ذلك لا يوجب استعمال اللفظ فى أكثر من معنى، ولا اندكاك المعنى الحرفى فى عين وحدته إلى الاندككات الربطيه كما أشار إليه، وما قلناه يساعده الاعتبار، فضلاً عن التقدير المذكور فى كتب النحو.

وما أجاب عنه المحقق الخمينى: بأنّه (يمكن أن يُقال إنّ أداه الاستثناء بإخراج واحد يخرج الكثيرين، فلو قال المتكلم: (أكرم العلماء، وأضف التجار إلا الفساق منهم) فهو إخراج واحد للفساق القابل للانطباق على فساق العلماء والتجار، فلا يكون استعمال الأداه فى أكثر من معنى، فتدبر) (١). انتهى محلّ الحاجه.

ليس على ما ينبغى: لأنّ وحده الإخراج وكثرته تلاحظ مع ما يخرج عنه بكونه واحداً أو كثيراً لا بالوحده والكثره للمخرج، فإنّ كلمه (الفساق) بنفسها برغم أنّها واحد، لكنّها تخرج من العلماء طائفه منهم مرّة، ومن التجار طائفه منهم مرّة أخرى، والشاهد على ما ذكرنا من أنّ الاعتبار فى الوحده والكثره فى السابق

على الأداء دون اللأحق عليها، هو أنه يلاحظ بأن اللأحق قد يكون بنفسه واحداً، مع ذلك يقوم بإخراج المتعدد بالنظر إلى المخرَج، وهو مثل ما لو قال: (أكرم العلماء وأضف السادات إلا زيداً)، إذا فرض كون زيد عالماً وسيداً، فإن الإخراج بلحاظ المستثنى يكون واحداً، ولكن الإخراج بلحاظ حال المستثنى منه يكون متعدداً، فمثل هذا المثال أيضاً يكون داخلاً في إشكال المعترض.

فبما ذكرنا رفع الإشكالان، وهما من جهة استعمال اللفظ في أكثر من معنى إذ قد عرفت عدم لزومه، ومن جهة معناه الحرفي من كونه مندكاً في شيئين، حيث عرفت عدم لزومه.

أقول: بقى هنا إشكال المستثنى إذا كان بنفسه واحداً، وأريد إخرجه من المتعدد، حيث مثلوا له بما إذا كان المستثنى مثل زيد مشتركاً بين أشخاص كما لو قيل: (أكرم العلماء والفقراء إلا زيداً)، وكان زيداً في جملة أفراد العمومات، فإخراج كل منهم بلفظ واحد مستلزم للمحذور المتقدم.

فأجيب عنه: - كما في «التهذيب» و«نهاية الأفكار» - بأن الإخراج يمكن أن يكون هو المسمى بزيد الجامع بين الأفراد انتزاعاً، فلا يلزم الإشكال في الإخراج ولا في المخرَج.

ويمكن أن يضاف إليه بما ذكرناه آنفاً من أن إخراج زيد هنا يكون لخصوص الأخيره، غايه الأمر لو علمنا من الخارج أو بقرينه المقام أنه أراد إخراج كل واحد ممن سُمى بزيد من كل العمومات، فعلى هذا لا يكون استعمال لفظ زيد في أكثر من معنى كما لا يخفى.

فثبت إلى هنا إمكان رجوع الاستثناء إلى المتعدد ولو على نحو كون الأداء

الواحد علامه على مجموعه مقدره ومحذوفه، هذا كله فى المقام الأول .

وأما الكلام فى المقام الثانى

وهو فى مقام الإثبات والاستظهار، فقد اختلفت فيه الأقوال:

القول الأول: لصاحب «الكفايه» فهو رحمه الله بعد قبوله رجوع الأداه إلى الأخيره متيقناً بلا إشكال - يقبل صحه رجوعه إلى الجميع، لأن تعدد المستثنى منه كتعدد المستثنى لا يوجب تفاوتاً فى ناحيه الأداه بحسب المعنى، بلا فرق بين كون الموضوع له فى الحروف عامياً أو خاصياً، ويستنتج بأن ذلك لا ظهور لها برجوعه إلى خصوص الأخيره بعد كونه متيقناً أو إلى الجميع، فغير الأخيره لا ظهور له فى العموم، لاكتنافه بما لا يكون معه ظاهراً فى العموم، فلا بد فى مورد الاستثناء فيه من الرجوع إلى الأصول العمليه، إلا- أن يكون أصاله الحقيقه حجه من باب التعبد، لا- من باب الظهور، ممّا يستلزم الرجوع إلى أصاله العموم فى غير الأخيره، إذا كان عموم العام بالوضع لا بالإطلاق، لأن من مقدماته عدم البيان، والاستثناء صالح للبيانه للرجوع إلى المجمع، فتأمل.

أقول: ولعل وجه تأمله - كما أشير إليه فى الحاشيه - هو إمكان الإشكال فيه بأن مجرد صلوحه لذلك بدون قرينه عليه، غير صالح للاعتماد، ما لم يكن بحسب متفاهم العرف ظاهراً فى الرجوع إلى الجميع، فأصاله الإطلاق مع عدم القرينه محكمه، لتماثيه مقدمات الحكمه.

وكيف كان، التزم رحمه الله بالتوقف لأجل الاشتراك المعنوى من جهه الرجوع إلى الجميع، وإن كان الرجوع إلى الأخير متيقناً من دون تفصيل بما سنذكره من بعض الصور المتصوره الآتیه.

القول الثاني: وهو للمحقق الخميني حيث التزم بالتفصيل:

بين ما إذا كان الاسم الظاهر في الجملة الأولى فقط، والباقي كان مشتملاً على الضمير الراجع إلى اسم الظاهر، مثل: (أكرم العلماء، وسلّم عليهم، وألبسهم إلاّ الفساق منهم)، وكان المستثنى أيضاً مشتملاً على الضمير، أو لم يكن مثل هذا المثال، إلاّ أنّه قال: (إلاّ بنى فلان) فإنّ الظاهر رجوع الاستثناء إلى الجميع.

وبين ما إذا تكرّر الاسم الظاهر، كما لو قال: (أكرم العلماء، وأضف التجار، وألبس الفقراء إلاّ الفساق منهم)، أو ما إذا اشتمل بعض الجمل المتوسّطه على الاسم الظاهر أيضاً، وما بعده على الضمير الراجع إليه، مثل قولك: (أكرم العلماء، وسلّم عليهم، وأضف التجار واكرمهم، إلاّ الفساق منهم) من الاحتمال بالرجوع إلى الجميع، أو بخصوص الأخيره في الأوّل منهما، أو بالرجوع إلى الجملة المتوسّطه وما بعدها في الثاني منهما، لعدم مرجح لأحد الاحتمالين على الآخر(١).

القول الثالث: وهو لصاحب «المحاضرات» من التفصيل:

بين ما إذا لم يتكرّر في القضية عند الحمل، كما إذا قيل: (أكرم العلماء والأشراف والساده إلاّ الفساق منهم)، أو كان تعدّد القضية بتعدّد المحمول فحسب، والموضوع غير متكرّر، كما في مثل قوله تعالى: «وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعِ شَهَادَاتٍ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا»(٢) فيرجع إلى الجميع، لأنّ الاستثناء يضيق دائره

١- تهذيب الأصول: ٢ / ٦٠.

٢- سورة النور: الآيه ٤ و ٥.

الموضوع ويخصّصه بحصّه خاصّه، فيكون الاستثناء من الجميع.

وبين ما إذا كرّر فيها عقد الحمل، كما إذا قيل: (أكرم العلماء والأشراف وأكرم الشيوخ إلاّ الفسّاق منهم)، وهو ما إذا تعدّدت القضيه بتعدّد الموضوع والمحمول معاً، كما في المثال، فإنّه يرجع الاستثناء إلى الجملة الأخيره دون الجميع، هذا بحسب ما يشاهد من الأقوال.

أقول أوّلاً: والذى ينبغى أن يُقال هنا هو إنّ المستثنى ولو كان خالياً عن ذكر الضمير لكنّه موجودٌ فيه ولو تقديرًا، حتّى يصحّ كون الأفراد التى أُخرجت كانت من عموم العام، مثلاً- إذا قيل: (أكرم العلماء إلاّ الفسّاق)، فلا بدّ من تقدير لفظه (منهم) فى المستثنى حتّى يظهر أنّ المقصود من الاستثناء هو عدم إكرام فسّاق العلماء، لا مطلق الفسّاق ولو من غير عالم، غايه الأمر، قد لا يُذكر الضمير فى اللفظ، لأنّ نفس الإخراج عن حكم المتعلّق بالموضوع السابق، يفيد كون المراد هو فسّاقهم لا جميع الفسّاق، ولو من غيرهم، فلا بدّ للاستثناء من أن يرجع إلى ما هو المذكور من الموضوع المتعلّق به الحكم، فالاستثناء يوجب تخصيص دائره الموضوع من جهه تعلق الحكم به. فحينئذٍ قد يكون الموضوع واحداً فى جميع الجمل، ولكن حيث كان تكرار الموضوع فى جملة واحده موجباً لركاكه الكلام والجملة، فقد وضعت الضمائر وأسماء الإشارات ونظائرهما قائمه مقام الموضوع فى اللفظ، فيقال مثلاً: (أكرم العلماء، وسلّم عليهم وأضفهم) لاستهجان تكرار كلمه (العلماء) فى كلّ جملة، إلاّ أن يكون فى التكرار مصلحه خاصّه فهو أمرٌ آخر.

فعليه لا بدّ أن يكون كلّ استثناء راجعاً إلى كلّ واحدٍ من الجمل، حتّى يفيد الإخراج عن كلّ حكم مخصّص لكلّ جملة، فصرف كون الضمير موجوداً فى

بعضها لا- يوجب عدم إمكان الاستثناء ورجوعه إليهم، بل يرجع إلى ما هو المقدر كالمذكور - أى العلماء - فى المثال المفروض من السلام والضيافه لا- إلى العلماء المذكور بما أنه موضوع لحكم الإ- كرام الواقع فى الصدر، وإن كان فى الظاهر راجعاً إليه، إلا- أنه كان باعتبار أنه علامه لوجود كلمه (العلماء) فى كلّ واحدٍ من الجمل المرتبطه ببعضها ببعض بأداه العطف، فمن أجاز الرجوع إلى الجميع يقول بالجواز فى المثال المفروض، فوجود اسم الظاهر أو الضمير أو الإشاره أو غيرها لا يوجب التفاوت فيما هو المقصود فى المقام، وعليه فما ذكره المحقق الخمينى لا يخلو عن إشكال.

وثانياً: لو سلّمنا ما ذكره، فهو خارج عن مورد البحث والكلام، لأنه يصير من الموارد التى قامت فيها القرينه على الرجوع إلى اسم الظاهر، لأجل عدم إمكان الرجوع إلى غيره من الضمائر، وهو لا يرتبط بما نحن بصدده ممّا لا قرينه فيه، كما لا يخفى.

فالحقّ فى المسأله: أمّا أن نقول بما ذكرناه فى المقام الأول من أنّ الأداه علامه على تكرار الاستثناء فيما أريد منه الرجوع إلى الجميع بحسب مقتضى القواعد العريبه فيرجع البحث إلى أنّ الاستثناء فى الجمل المتعدده هل هو واحد أو متعدّد.

وأما إن لم نقل بما ذكرناه، فيدور البحث فى أنه - بعد الفراغ عن أنّ الاستثناء بنفسه واحد - راجع إلى الجميع أو إلى خصوص الأخيره ؟

فالحقّ فى جميع الأقسام المذكوره فى كلام العَلَمين - فضلاً عن صاحب «المعالم» والمحقق الخراسانى وغيرهما من الأصوليين - عدم إمكان دعوى

ظهوره في أحدهما بالخصوص بحيث يوجب استعماله في الآخر مجازاً، بل تارة يستعمل بصورة الخاص، وأخرى بصورة العام - أي الرجوع إلى الجميع - والاستعمال في كلاهما يكون على نحو الحقيقة، فلا بد من وجود قرينه معينه لواحد من الطرفين حتى يفيد جهة خاصه.

نعم، ربما يشاهد في بعض الموارد ما يوجب تمايل النفس إلى فردٍ خاصٍ منهما من الرجوع إلى الأخير فقط، أو إلى الجميع فقط، ولعله كان من هذا المعنى ما ذكراهما من المناسبات من تعدد الموضوع وعدمه، وتكرّر الجمل وعدمه.

فعلى ما اخترناه يكون حال العمومات المذكوره غير الأخيره من جهة الظهور في العموم وعدمه، حال المجمل من جهة لزوم الرجوع فيه إلى الأصول العمليّه إذا لم تكن في الكلام قرينه ومناسبه توجب اطمئنان النفس إلى جهة معينه، لعدم إمكان جريان أصاله العموم فيه، إلا أن تكون أصاله الحقيقه حجّه من باب التعيّد لا من باب الظهور، فيكون المرجع حينئذٍ أصاله العموم، بلا فرق بين أن يكون أصاله العموم ثابتة بالوضع أو بمقدّمات الحكمه، لما قد عرفت من وجود الاحتمال في كلا الطرفين، فلا يمكن أن يعتمد عليه المتكلم في مقام التكلم من دون قيام القرينه المعينه.

تتميم :

لا يخفى عليك أنّ المحقّق العراقي صاحب «نهایه الأفكار» تعرّض لهذه المسأله وفصل فيها تفصيلاً لم يُشاهد في كلام أحد، ولا يرجع إلى محصل، فقال - في صدر البحث بعد نقل الاختلاف في الرجوع إلى الأخيره أو إلى الجميع - :

(وظاهر عنوان البحث يقتضى تخصيص النزاع بما لو كان المخصّص متّصلاً، بأن كان الخاصّ والمجمل المتعدّد فى كلام واحد، وإلاّ- ففى فرض انفصاله، وكونهما فى كلامين مستقلّين لا مجال لعنوان البحث بالاستثناء، ولا لدعوى القطع بمرجعيه الأخيره بكونها القدر المتيقّن من التخصيص، إذ حينئذٍ تكون نسبه المخصّص إلى الأخيره وإلى غيرها على حدّ سواء، فيحتاج تعين الأخيره كغيرها إلى قرينه معينه، وإلاّ فيسقط الجميع عن الحجّيه من جهه العلم الإجمالى بتخصيص الجميع أو إحداها المرّدّه بين الأخيره وغيرها، فلا بدّ حينئذٍ من الحكم عليها بالإجمال)، انتهى كلامه (١).

أقول: وكلامه لا- يخلو عمّا يمكن أن يرد عليه لوضوح أنّ البحث هنا ليس فى مرحله كيفيه تخصيص المخصّص للورود على العمومات المتعدّده، أو على العام الأخير، حتّى يقال بالتفصيل الذى ذكره، إذ الكلام يدور فى الاستثناء وهو لا يكون إلاّ فى المتّصل، والكلام فيه من جهه الإجمال وعدمه فيه لا- محصّل له، ولعلّه لم يقصده أيضاً لأنّه أشار إليه بقوله: (لا مجال لعنوان البحث بالاستثناء)، وعلى أىّ حال فالمسأله واضحه لا ستره فيها.

المبحث التاسع: فى تخصيص الكتاب بالخبر الواحد

المبحث التاسع

فى تخصيص الكتاب بالخبر الواحد

يدور البحث فى أنه هل يجوز تخصيص عموم الكتاب بالخبر الواحد أم لا؟

فيه خلاف بين الأعلام، وإن كان الأقرب عند أكثر الخاصه هو الجواز مطلقاً، وبه قال العلامة وصاحب «المعالم»، وجميع المتأخرين والمعاصرين، بل عن «المحاضرات» أنه لا خلاف بين الطائفة الإمامية، ولكن حكى صاحب «المعالم» عن المحقق عن الشيخ وجماعه منهم إنكار الجواز مطلقاً، وهو مذهب السيد، ومن الناس من فصل فأجاز إن كان العام قد خصّص بدليل قطعى قبل ذلك بمتصل أو منفصل وإلا فلا، أو قيل بالجواز إن كان قد خصّص بدليل منفصل، سواء كان قطعياً أم ظاهرياً، وتوقف بعض وإليه يميل المحقق.

وكيف كان، فالحق هو الجواز مطلقاً كما فى «الكفايه» فى الخبر الواحد المعتبر بالخصوص، لأنّ التخصيص لا يوجب المجاز فى العام، سواء كان بالتخصيص الأول أو متعدداً، وسواء كان التخصيص بالمتصل أم بالمنفصل.

أقول: يقع البحث فى مقامين:

المقام الأول: البحث عن جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد.

إذا أثبتنا حججه خبر الواحد شرعاً بدليل قطعى، فبالنتيجه لا يكون رفع اليد عن عموم الكتاب أو إطلاقه به إلا رفع اليد عنه بدليل مقطوع الحججه للفرض إننا نقطع بحججه.

وبعبارة أخرى: يكون التعارض والتنافى بين عموم الكتاب وسند الخبر

دون عموم الكتاب ودلاله الخبر، لتقدم دلالته عليه بحسب مقتضى فهم العرف، لأنها تكون قرينه على التصرف، ولا معارضة بين القرينه وذى القرينه.

وعلى هذا إذا أثبتنا اعتبار سند الخبر شرعاً بدليل، فلا محاله يكون مخصصاً أو مقتيداً لعمومه وإطلاقه، فلا يكون هذا مقتضياً لرفع اليد عن سند الكتاب، حتى يقال إنه لا يمكن رفع اليد عنه لكونه قطعي الصدور، إذ لا تنافى بين سند الكتاب وبين الخبر لا سنداً ولا- دلالة، وإنما التنافى بين دلالة الكتاب على العموم أو الإطلاق، وبين سند الخبر وكلاهما قطعي، فأحدهما قطعي الصدور والآخر قطعي الاعتبار، وأدله اعتبار السند حاكمه على دلالة عموم الكتاب وإطلاقه؛ لأن دليل اعتبار السند مبين لما هو المراد من الكتاب في نفس الأمر والواقع، فيكون مقدماً عليه، وهذا هو الوجه في تقديمه بحسب حكم العرف.

مضافاً إلى أن سيره الأصحاب على العمل بالخبر الواحد، في قبال عمومات الكتاب إلى زمن الأئمة عليهم السلام، إذ لم يسمع من أحد امتناعه عن التصرف في عموم الكتاب أو إطلاقه باعتبار أنه خبر واحد مثلاً.

واحتمال كون وجه القبول هو وجود القرينه واضح البطلان، وهذا هو الوجه القابل للاعتماد.

قال صاحب «الكفايه»: (لولا- جواز تخصيص عمومه به، لزم إلغاء الخبر بالمره، أو ما بحكمه، ضروره ندره خبر لم يكن على خلافه عموم الكتاب، لو سلم وجود ما لم يكن كذلك).

وهذا هو الوجه الذى نقله صاحب التقريرات عن بعض الأفاضل.

أقول: ولكنّه ليس بسديد، كما فى السابق منه من السداد، لأنّه لم يدع طرد

كلّ خبر يخالف عموم الكتاب، بل ادّعى ذلك في الخبر الواحد، فترك العمل به بواسطة بعض الوجوه التي سنذكرها مثلاً، لا يوجب طرد جميع الأخبار حتّى المتواترات والمستفيضات، اللهمّ إلاّ- أن يُراد بأنّه لقله هذين القسمين يصير بمنزله إلغاء كلّ الأخبار، وهو كما ترى .

المقام الثاني: البحث عن عدم جواز تخصيص عموم الكتاب بالخبر الواحد.

وقد ذكر لذلك وجوه :

فمنها: أنّ الكتاب مقطوع به صدوراً، والخبر مظنون سنداً، فلا يجوز رفع اليد عن المقطوع الصدور بالمظنون.

فيجاب عنه أولاً: بالنقض، بأنّ مقتضى ذلك عدم جواز تخصيص الخبر المتواتر بالخبر الواحد، لاشتراك المتواتر مع الكتاب في كونهما مقطوعى الصدور، مع أنّ جوازه مسلمّ بينهم.

وثانياً: بالحلّ، لأنك قد عرفت أنّ التقابل واقع بين سند الخبر الواحد وصدور الكتاب وكلاهما قطعي؛ لأنّ البحث ليس في تخصيص كلّ خبر واحد، بل ما كان حجّه، واعتباره ثابتاً من باب حجّيه ظنّ الخاصّ، وأمّا بحسب الدلالة فهما سيّان، أى كلاهما ظهور وظنّ، غايه الأمر أنّ ظهور الخبر أقوى وأظهر من عموم الكتاب، لكونه خاصّاً وهو عام، فيقدّم العرف والعقلاء الأوّل على الثانى لأنّهما من قبيل القرينه على ذى القرينه، فيتصرّف بذلك في أصاله التطابق بين الإراده الاستعماليّه فى العموم والإراده الجديّه فى الخاصّ؛ أى يكون مراد المتكلّم فى نفس الأمر عباره عن العام المخصّص (بالفتح).

ومنها: أنّه لا دليل على اعتبار خبر الواحد إلاّ الإجماع، وهو دليلٌ لئبى، لا بدّ

فيه من الأخذ بالقدر المتيقن منه، وهو ما لا يكون في قبال الخبر عموماً كتابياً أو إطلاقاً كذلك، وإلا فلا يقين بوجود الإجماع هنا على اعتباره، حتى يجوز رفع اليد عن عموم الكتاب وإطلاقه به.

هذا والذي يظهر من كلام المحقق ميله إلى التوقف في المقام.

وفيه أولاً: إن الإجماع ليس حججاً إلا من جهة كاشفيتها عن قول المعصوم، وهو ليس إلا في المسائل الفقهيّة والفرعيّة، لا في مسائل الأصوليّة.

وثانياً: لو سلّمنا جواز التمسك بالإجماع مطلقاً حتى في المسائل الأصوليّة، ولكن ليس دليلنا منحصراً فيه، بل لما عرفت من وجود السير المستمرّ على العمل بالخبر الواحد في قبال عمومات الكتاب وإطلاقاته، وأنه ممّا يقطع به في زمن الصحابه والتابعين، ولم ينكر ذلك منهم.

ومنها: ما نقله صاحب المعالم قدس سره وجعله وجهاً ثانياً للمنع وخلاصته:

لو جاز التخصيص بالخبر الواحد، لجاز النسخ به أيضاً، والتالي باطل اتفاقاً، فالمقدم مثله.

بيان الملازمه: أنّ النسخ يعدّ من أنواع التخصيص، فإنّه تخصيص في الأزمان، والتخصيص المطلق أعمّ منه، فلو جاز التخصيص بخبر الواحد، لكانت العلة أولويّه تخصيص العام على إلغاء الخاصّ، وهو قائم في النسخ.

وبعبارة أخرى: إنّ التخصيص إذا كان جائزاً، فكلّ قسم منه جائز، إذ قسم منه تخصيص بحسب الأزمان وهو للنسخ، وقسم منه تخصيص بحسب الأفراد العرَضِيّه وهو التخصيص المصطلح، فذاك تخصيص بحسب الأفراد الطوليّه، وخصوص هذا المعنى لا يوجب الفرق بينهما بالجواز وعدمه، مع أنّ النسخ ممتنع

إجماعاً، فيكون التخصيص أيضاً كذلك، وهو المطلوب.

وفيه أولاً: إن مقتضى القاعده بحسب الطبع الأولى وإن كان كذلك، لأن الخبر الواحد إن كان حججه، فيعتبر العمل به في كل ما يستفاد منه، إلا أنه ربما يجوز رفع اليد عنه بعلل خارجيه ولذلك يصبح العمل به في بعض الموارد جائزاً، لأن التخصيص بحسب الأفراد الذي يسمّى بتخصيصاً اصطلاحياً لا يوجب سقوط العمل بالكتاب رأساً، لما قد عرفت من أنه مستلزم للتصرف في أصله الظهور في العموم، وجعل المراد محدوداً في أفراد خاصه، فمن خلال التخصيص يمكن الجمع بين العمل بكل من الكتاب والخبر، هذا بخلاف النسخ حيث إنه إلغاء للعمل بالكتاب رأساً في عموم الزمان بالأفراد جميعاً، فمثل هذا لا بد له من قيام دليل أقوى من الخبر الواحد، فلا يصار إليه إلا مع الجزم بكونه منسوخاً.

وثانياً: الملازمه أيضاً ممنوعه من جهه قيام الإجماع من العامه والخاصه على عدم جواز نسخ الكتاب بخبر الواحد، وهذا الإجماع ليس إجماعاً تعدياً، بل هو من صغريات الكبرى المشتمله بأن الشيء الفلاني لو كان لأشتهر وبان، وحيث لم يشتهر ولم بين، فيكشف عدم وجوده، والنسخ أيضاً يكون من هذا القبيل؛ يعنى لو كان النسخ بالخبر الواحد للكتاب جائزاً لاشتهر وبان بين العامه أو الخاصه، وحيث لم يشتهر مع كثره ابتلاء الناس، كشف ذلك عن عدم وجوده. فعلى هذا لو وقفنا على خبر واحد دال على النسخ، وجب طرحه وحمله إقياً على كذب الراوى أو على خطأه أو غفلته، كما هو الحال بالإضافة إلى إثبات القرآن كذلك، حيث لا يثبت بخبر واحد حتى عند العامه، ولذلك امتنع المسلمون عن قبول دعوى عمر بالنسبه إلى (الشيخ والشيخه إذا زنيا فارجموهما البتّه) وزعمه أنّها آيه؛ لأن

إخباره المذكور داخلٌ في خبر الواحد، والقرآن لا يثبت به، وإثما يثبت بالخبر المتواتر عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله ، ولعلَّ الحكمه في الحكم بعدم قدره الخبر الواحد على النسخ في عصر النبي والأئمه عليهم السلام هو صيانته القرآن عن التحريف والتلاعب بآياته بالزياده والنقصان، وقد أخبر سبحانه وتعالى حفظه إياها بقوله تعالى: «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» (١).

ومنها: الأخبار الكثيره الوارده على المنع من العمل بما خالف كتاب الله بتعايير مختلفه، من قوله عليه السلام: «ما خالف كتاب الله فهو زخرف، أو باطل، أو اضربه على الجدار، أو لم أقله...» ومما شاكل ذلك، ولسان هذه الأخبار بعمومها يشمل الأخبار المخالفه لعمومات الكتاب ومطلقاته أيضاً، وعليه فكيف يمكن تخصيصها أو تقييدها بها؟!.

فِيَجَابُ عَنْهُ بِأُمُور:

الأمر الأول: بأن مضمون الأخبار متفاوتة:

(١) ففي طائفة منها ما دلَّ على أنَّ العمل بالخبر إنما يجوز فيما إذا كان عليه شاهد أو شاهدان من كتاب الله، فمقتضى هذه الطائفة عدم حججه الخبر رأساً، إذ لو كان عليه شاهد من الكتاب فالحكم حينئذٍ هو الكتاب لا الخبر.

هذا مضافاً إلى أنَّ هذه الطائفة هي بنفسها تعدُّ من أخبار الآحاد، فمقتضى إمضاء هذه الطائفة وحجيتها، عدم حجيتها، وهو خلف، إلاَّ إنها لا تقاوم السيره القطعيه القائمه على العمل بأخبار الآحاد في عصر النبي والأئمه عليهم السلام ، فلعلَّ هذه

الأخبار وردت في مقام تحديد العمل بالخبر والردع عن الأخبار التي كانوا يدسّونها وينسبونها إلى الأئمة عليهم السلام في المسائل الاعتقاديّة ترويحاً لعقائدهم الباطلة وأفكارهم السخيفه، فلا ترتبط بما نحن بصدده.

(٢) وفي طائفه منها ما دلّ على هذا المضمون في خصوص الخبرين المتعارضين، فعدم ارتباط هذه بالمقام واضح لا خفاء فيه .

(٣) وفي طائفه منها ما دلّ على أنّ ما ورد من الأخبار يجب عرضه على الكتاب، فما وافقه أخذ بها، وما خالفه أو لم يوافقه لزم طرحها، أو ما دلّ على (أنّ ما خالف كتاب الله أو لم يوافقه زخرف) ونظائر ذلك .

فالظاهر كون المراد منها هو الردع عن المخالف بصوره التباين المتحقّق غالباً في المسائل الاعتقاديّة، بل ربما يشاهد في الأحكام الفرعيّة، فلا يشمل المخالفه بصوره العام والخاص، أو العموم من وجه، إذ قلّ خبرٌ لا يكون مخالفاً لعموم الكتاب بهذه الكيفيّة، مع أنّ المخالفه بالصورتين الأخيرتين لا تعدّ مخالفة عرفاً بنظر العقلاء كما عرفت تفصيله منّا، حيث ثبت أنّها بمنزلة القرينه مع ذو القرينه، ولا يرى العرف تعارضاً بينهما، كما لا يخفى، كيف لا يكون كذلك مع ما عرفت من وجود السيره بين الأصحاب على ذلك .

الأمر الثاني: ما في «الكفايه» من قوّه احتمال أن يكون المراد من تلك الأخبار أنّهم لا يقولون بغير ما هو قول الله تبارك وتعالى واقعاً، وإن كان هو على خلافه ظاهراً شرطاً لمرامه تعالى، وبياناً لمراده من كلامه.

فعلى هذا الوجه يصحّ عدم طرد خبر مخالف للكتاب حتّى بصوره التباين الكلّي، فضلاً عن العموم والخصوص المطلق أو من وجه، هذا .

وفيه: إنَّ هذا الاحتمال وإن أمكن صحَّته ثبوتاً وواقعاً، ولكن لا يمكن الالتزام بصحَّته إثباتاً، لإمكان دعوى ذلك في كلِّ خبر مخالفٍ بصوره التباين، فلا يبقى حينئذٍ للأخبار الدالَّة على لزوم طرح ما خالف كتاب الله مورداً يمكن إدراجه فيما ذكر.

والعجب عن مثل صاحب «عنايه الأصول» حيث التزم قيام التباين الكلِّي بين القرآن والخبر الصحيح، في مثل قوله تعالى: «لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى» (١) باعتبار أنَّ المراد من الصلاه هو المسجد، أو المراد من البحرين في قوله تعالى: «مَرْجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ» (٢) هو عليٌّ وفاطمه عليهما السلام، والبرزخ بينهما هو الرسول صلى الله عليه وآله، واللؤلؤ والمرجان هما الحسن والحسين عليهما السلام.

مع أنه ليس من باب التفسير، بل هو تأويل للقرآن، وأمثال هذه التأويلات في الأخبار والقرآن كثيره، ولا يرتبط بما نحن بصدده. الأمر الثالث: ربما قيل إنَّ عمومات الكتاب من آيات الأحكام وارده في مورد التشريع وأصل الوضع، وهو ليس ببعيد كلِّ البعد كما يشهد به سياقاتها، وعلى هذا فتعود الأخبار المخصَّصه - سواءً كانت أخبار آحادٍ أو غيرها - تفسيراً لها وبياناً لتفاصيلها، لا مخصَّصه بالتخصيص المصطلح، فعليه لا يمكن شمول هذه الأخبار لمثل هذه الروايات التي تعدُّ مفسره للقرآن.

أقول: لا- يخفى أنَّ هذا البيان يوصلنا إلى قابليته القرآن لورود الأخبار عليه بياناً وتفسيراً، وأما كون ذلك حتَّى بصوره المخالفه بالمباينه مشكلاً جداً.

١- سورة النساء: الآية ٤٣ .

٢- سورة الرحمن: الآية ١٩ .

وعليه، فأحسن الأَجوبه هو الوجه الأَوَّل، من اعتبار تلك الأخبار الناهيه عن العمل بالخبر الواحد، هي الوارده في المسائل الاعتقاديّه لا مطلقاً كما عرفت في تضاعيف الكلام، واللّه العالم.

المبحث العاشر: في دوران الأمر بين النسخ والتخصيص

المبحث العاشر

في دوران الأمر بين النسخ والتخصيص

يدور البحث في المقام عن حكم ما إذا ورد عام وخاص، ودار الأمر بين التخصيص والنسخ؟

أقول: هنا عدّه صور ينبغي التعرّض لها ولأحكامها:

الصورة الأولى: ما لو كان العامّ والخاصّ مقارنين من دون انفصال في الزمان، كما لو قال المولى: (أكرم العلماء) ثمّ قال: (لا تكرم الفسّاق منهم)، ففي هذه الصورة لا- إشكال في كونه تخصيصاً لا- نسخاً، لأنّ النسخ عبارة عن رفع الحكم الثابت في الشريعة، والمفروض أنّ حكم العام هاهنا لم يثبت مستقلاً، ومع مخصّصه لا- ينعقد له حكم أصلاً، لأنّه لا يعقل جعل الحكم ورفع في آنٍ واحد وزمانٍ فارد، وهذا واضح.

الصورة الثانية: ما لو كان الخاصّ وارداً بعد العام قبل حضور وقت العمل بالعام، كما لو قال المولى في يوم الأربعاء: (أكرم العلماء في يوم الجمعة)، ثمّ قال في يوم الخميس: (ولا- تكرم فسّاقهم)، ففي هذه الصورة هل يكون الخاصّ مخصّصاً للعامّ أو ناسخاً له؟

أقول: إنّ وضوح أحد الطرفين موقوفٌ على إمكان جريان احتمال النسخ هنا، وإلّا كان التخصيص متعيّناً، كما أنّ جريان احتمال التخصيص موقوف على صحّة القول بالتخصيص هاهنا، وإلّا تعيّن النسخ، كما أنّه لو قلنا بعدم جواز كليهما - لعلّه نذكرها ولو لم تكن صحيحة عندنا - فلا محيص إلّا القول بلغويّه الدليل

الخاصّ وطرحه، وملازمه الأخذ بعموم العامّ، ولا يخفى أنّ الالتزام بذلك ممنوع، لأنّه خرط القتاد؛ لأنّ حكمه المولى مانعه عن صدور عمل اللغوى، وهو ذكر الدليل الخاص بعد العام .

وأما بيان وجه عدم جريان احتمال كلّ منهما:

فأمّا التخصيص: لأنّه لا- يمكن الالتزام به نظراً إلى لزوم تأخير البيان عن وقت الخطاب، وهو غير جائز، كما يظهر من كلمات صاحب «المعالم» والمحقّق القمّي وغيرهما وجود القائل به.

ولكنّه فاسد جدّاً: لأنّه لا- مانع من ذكر الخطاب للدليل في وقتٍ وبيانه في وقت آخر متأخّر عنه، إذا لم يكن متأخراً عن وقت الحاجة في مقام العمل، ليستلزم القبح كما قيل وإن كان فيه كلام أيضاً سيأتى إن شاء الله، ونظائره في العرف كثيره حيث نرى ورود الحكم بالجهاد والمسير إلى القتال مطلقاً، ثمّ يقوم الشارع بتحديد شروط المجاهدين لاحقاً، وهو واضح لا خفاء فيه حتّى يحتاج إلى مزيد بيان.

وأما بيان وجه عدم جريان احتمال النسخ هنا: هو ما صدر عن بعض الأعلام، كما يظهر ذلك عن صاحب «المعالم» والقمّي قبوله، حيث صرّحاً في مبحث النسخ أنّ من شرائط جواز النسخ حضور وقت العمل بالمنسوخ، بل نسب ذلك إلى جمهور أصحابنا وجمع من العامّة .

فقد قيل في وجهه: إنّه لا يعقل جعل الحكم من المولى الملتفت إلى عدم تحقّقه وفعليّته في الخارج بفعليّته موضوعه، ضروره أنّه مع العلم بانتفاء شرط فعليّته، عدّ جعله لغواً محضاً، حيث أنّ الغرض من جعله إنّما هو صيرورته داعياً

للمكلف نحو الفعل، فإذا علم بعدم بلوغه إلى هذه المرتبة لانتفاء شرطه، فلا محاله يكون جعله بهذا الداعى لغواً، فيستحيل أن يصدر مثل ذلك من المولى الحكيم.

وأورد عليه المحقق النائيني: على ما فى «المحاضرات» نقلاً عن شيخه ما خلاصته:

(عَنْ هَذَا الْكَلَامِ نَشَأَ عَنْ عَدَمِ تَمْيِيزِ الْفَرْقِ بَيْنِ الْأَحْكَامِ بِصُورِهِ الْقَضَايَا الْخَارِجِيَّةِ وَالْقَضَايَا الْحَقِيقِيَّةِ الْمَوْقَّتَةِ قَبْلَ حُضُورِ وَقْتِ الْعَمَلِ بِهَا، وَبَيْنِ الْقَضَايَا الْحَقِيقِيَّةِ غَيْرِ الْمَوْقَّتَةِ، حَيْثُ أَنَّ الْاِسْتِحَالَهَ كَانَتْ لِلأَوَّلِينَ دُونَ الْآخِرِينَ، وَالْمَوْقَّتَةِ مِثْلَ وَجُوبِ الصُّومِ شَهْرَ رَمَضَانَ الْمَجْعُولِ عَلَى نَحْوِ الْقَضِيَّةِ الْحَقِيقِيَّةِ الْمَوْقَّتَةِ، حَيْثُ نَسَخَهُ الشَّارِعُ قَبْلَ حُضُورِ وَقْتِ الْعَمَلِ بِهِ كَنَسَخِ الْحُكْمِ الْمَجْعُولِ فِي الْقَضَايَا الْخَارِجِيَّةِ قَبْلَ وَقْتِ الْعَمَلِ بِهِ، فَلَا مَحَالَهَ يَكُونُ النِّسْخُ كَاشِفًا عَنِ عَدَمِ كَوْنِ الْحُكْمِ الْمُنْشَأِ أَوَّلًا حُكْمًا مَوْلُويًا مَجْعُولًا بِدَاعَى الْبَعْثِ وَالزَّجْرِ) (١)، اِنْتَهَى حَاصِلُ كَلَامِهِ.

وفيه أولاً: إِنَّ ذَلِكَ صَحِيحٌ عَلَى فَرَضِ صِحِّهِ كَوْنِ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ صَادِرِهِ عَلَى نَحْوِ الْقَضَايَا الْحَقِيقِيَّةِ، وَهُوَ أَوَّلُ الْكَلَامِ، كَمَا قَدْ حُقِّقَ فِي مَحَلِّهِ.

وثانياً: إِنَّ الْقَضِيَّةَ الْحَقِيقِيَّةَ إِذَا فَرَضَ كَوْنُ وَرُودِ الدَّلِيلِ الثَّانِيِ وَاقْعًا بَيْنَ دَلِيلِ الْأَوَّلِ - وَهُوَ الْعَامُ - وَبَيْنَ وَقْتِ الْعَمَلِ بِهِ، فَلَا مَحَالَهَ يَصِيرُ هَذَا مَعَ الْقَضِيَّةِ الْحَقِيقِيَّةِ الْمَوْقَّتَةِ صَحِيحًا، لِأَنَّهُ لَوْ لَمْ تَكُنْ مَوْقَّتَةً، فَقَهْرًا يَكُونُ وَقْتِ الْعَمَلِ بِهِ هُوَ حَالِ الْخَطَابِ، فَلَا يَتَصَوَّرُ حِينَئِذٍ التَّخَلُّلَ بَدَلِيلِ الثَّانِيِ بَيْنَهُ وَبَيْنَ وَقْتِ الْعَمَلِ، حَتَّى يَقْتَضِيَ أَنْ نَبْحَثَ عَنِ دَوْرَانِ الْأَمْرِ بَيْنَ النِّسْخِ وَالتَّخْصِيصِ، فَمَرَدُّ الْأَمْرِ إِلَى أَنَّ

فرض بحثنا لا يساعد إلا مع القضية الحقيقيه الموقتة، وهي أيضاً قد عرفت موافقته مع الخصم في الاستحاله.

ولكن التحقيق أن يُقال: بأن جواز النسخ قبل حضور وقت العمل :

تارة: يلاحظ في مطلق الأوامر والنواهي، أى في الأعم من الحقيقيه والامتحائيه.

وأخرى: يلاحظ في خصوص الحقيقيه منهما.

وبعبارة أوفى: تارة يعتبر في جواز النسخ في رفع الحكم الثابت، كون الحكم ذا مصلحة ما، سواء كانت في المتعلق أو في نفس الأمر، والمفسده في النهي.

وأخرى: يعتبر في جوازه لزوم وجود مصلحة أو مفسده في متعلقهما، لا في الأمر والنهي فقط.

ولازم اختيار القول الأول جواز النسخ قبل حضور وقت العمل بالعام قطعاً، من دون استحاله فيه لعدم حصول محذور فيه:

لا تأخير البيان عن وقت الحاجة والعمل وهو واضح.

ولا نقض للغرض، لأن المفروض عدم كون الغرض منحصراً في وجود المصلحة في المتعلق، بل قد تكون المصلحة قائمه في نفس تحقق الأمر لمصلحة فيه، كالأوامر الامتحائيه، حيث يرتفع الأمر قبل البلوغ إلى مقام العمل.

وأما لو لم نسلم ذلك، وقلنا بأن الأوامر الامتحائيه ليست من الأوامر الحقيقيه، وبحثنا يكون فيها لا في مطلق الأوامر، فحينئذ نقول:

تارة: نلتزم بما التزم به المشهور من عدم فعلية الحكم قبل تحقق شرطه، كما

يقولون بذلك فى الواجبات المشروطة.

وأخرى: نلتزم بمسلكنا من أنّ تحقق الفعلية يكون بنفس التكليف، والشرط ونظائره راجعان إلى الواجب والمأمور به لا- إلى التكليف والحكم .

أمّا على الأوّل فنقول: إنّه لا يلزم من جواز النسخ كون الحكم فعلياً على الإطلاق، بل يكفى فى صحته كونه رفعاً للحكم ثابت فى الجملة، ولو بمرتبته إنشائه، الحاصل بجعل الملازمه بينه وبين شرطه وسببه، كما فى الواجبات المشروطة، فيكون الحكم بظاهره ثابتاً بنحو الدوام والاستمرار لمصلحه تقتضيه، مع علمه سبحانه بنسخه لاحقاً حسب ما يرى فى علمه من المصالح المقتضيه لذلك، ولذلك يصحّ أن يُقال: (إن جاء وقت كذا يجب كذا)، ثمّ يقول بعد حين قبل مجيئ الوقت: (نسختُ ذلك الحكم) فالمرفوع حينئذٍ هو تلك الملازمه الثابته بين وجوب شىء ومجيئ وقته المعهود، ونتيجته ذلك هو عدم وجوب ذلك الشىء عليه عند تحقق الوقت المذكور .

وأمّا على الثانى: حيث تكون الإراده والتكليف فعلياً، والشرط كان لما فى الخارج من الواجب والمأمور به، فلا حاجه إلى اعتبار المرفوع هو الملازمه؛ لأنّ المرفوع حينئذٍ هو الحكم الفعلى المنوط، فالنسخ حينئذٍ جائز بلحاظ نفس هذا الحكم الفعلى، إلا أنّ الكلام حينئذٍ يكون فى ثمره هذا الجعل والنسخ. وكيف كان لا يكون النسخ حينئذٍ بمستحيل، وإن كان وقوعه كذلك بعيد غايته، كما صرّح بذلك المحقّق الحائرى قدس سره فى كتابه «درر الفوائد».

هذا بخلاف التخصيص، فإنّه شايع وكثير، فنفس الشيوخ والكثرة فيه، والبعد والندره فى النسخ، يوجبان الحمل على التخصيص، خصوصاً فى الفرض الذى

بأيدينا، حيث لم يبلغ وقت العمل بالعام، وقد عرفت دعوى بعضهم استحاله النسخ، فالحكم بتقدّم التخصيص عليه لم يكن خارجاً عن الارتكاز العرفي.

لا يُقال: إن كثره التخصيص كان بعد وقت العمل بالعام لا قبله.

لأننا نقول: إنه أكثر من النسخ بالنسبه إلى هذا القسم. مع إمكان دعوى أنه يكون من قبيل كون العام والخاص مقارنين، حيث قد عرفت في الصورة الأولى كون التخصيص فيما متفق عليه، لأنّ ورود دليل الخاصّ قبل العمل بالعام يكون من قبيل الاقتران بحسب العرف والارتكاز، فالمسأله واضحه.

الصورة الثالثه: هي ما لو ورد الخاصّ متأخراً عن العام، وبعد حضور وقت العمل بالعام، كما هو الغالب في المخصّصات الشرعيّه، بل وفي القوانين العرفيه، فهل يكون مثل هذا الخاصّ مخصّصاً للعام ومبيّناً له أو ناسخاً له؟ فيه وجهان:

الوجه الأوّل: ذهب إليه جماعه من الحكم بالثاني، بدعوى أنّ تأخير البيان عن وقت الحاجه قبيح، وهو يستلزم في صوره النسخ دون التخصيص.

أقول: والالتزام بهذا المسلك ينتهي إلى الإشكال، بالإضافة إلى عمومات الكتاب والسّنّه، حيث أنّ كثير من المخصّصات الصادره عن الأئمّه الأطهار عليهم السلام قد وردت بعد حضور وقت العمل بالعام، والالتزام بالنسخ في جميع ذلك ممّا يقطع بخلافه، لاستلزامه نسخ كثير من الأحكام الشرعيّه، وهو لا يناسب مع ما ورد من (أنّ حلال محمّد صلى الله عليه وآله حلالٌ إلى يوم القيامة، وحرامه حرامٌ إلى يوم القيامة)، الدالّ على خلود الشريعه المقدّسه وبقائها إلى يوم القيامة.

ولو سلّمنا إمكان ورود النسخ بالمخصّصات الصادره عن الأئمّه عليهم السلام، ولم نقل بإناطه جواز النسخ بوجود الوحي المنقطع بعد النبيّ صلى الله عليه وآله لإمكان الجواب عنه

بإمكان أن يوكل النبي صلى الله عليه وآله أمر بيانها إلى الأئمة عليهم السلام ، لأنهم لا يقولون إلا ما قاله جدّهم رسول الله صلى الله عليه وآله وأتى به من عند الله جلّ جلاله، وهو صلى الله عليه وآله «مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ» (١).

مضافاً إلى أنّ الالتزام بالنسخ بذلك مخالف لطريقه العرف والعقلاء في القوانين المجعولة حيث لم يتعارف عندهم فرض ما يصدر من الوكلاء والنواب المتعقّبين ناسخاً للأحكام السابقة، بل المعمول به والمتعارف عليه عندهم مفسّرين وشارحين أو مخصّصين للقوانين الصادره، وهذا سابقاً أمرٌ عرفي سارت عليه الأمم في حياتها الاجتماعيه كما لا يخفى على من راجع القوانين المتعارضه بين الملل والأقوام في كلّ الأزمان.

أقول: بعد وضوح المشكله التي تحصل من القول بالنسخ، فلا محيص إلا الالتزام بالتخصيص، وهو أيضاً مستلزم لمحدور آخر، وهو لزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة والعمل، ولذلك حاول الأصوليون الفحص عن الطرق التي تبعدهم عن المعضله المذكوره وترفع الإشكاليين المذكورين، ولعلّ أحسنها ما ذكره صاحب «الكفايه» تبعاً لشيخنا الأنصاري، من أنّ هذه العمومات التي وردت مخصّصاتها بعد حضور وقت العمل بها، إنّما هي صادره جميعها ضرباً للقاعده، أي أنّها متكفّله للأحكام الظاهريه، فيكون الناس مكلفين بالعمل بها ما لم يرد عليها مخصّص، فإذا ورد المخصّص عليها كان ناسخاً بالإضافة إلى الأحكام الظاهريه، ومخصّصاً بالإضافة إلى الإراده الجديّه والأحكام الواقعيه، ولا ملازمه بين كون

شئ مراداً بالإرادة الاستعماليه، وبين كونه مراداً بالإرادة الجدّيه، كما لا ملازمه بين ما يكون مراداً ظاهراً لضرب من القاعده كونه مراداً واقعاً جدّاً .

وتوهم: أنه مستلزم لتأخير البيان عن وقت الحاجه أيضاً، لأنّ العمومات بحسب مقام الدلاله والإثبات دالّه على كون العموم مراداً جدّاً، ولم يكن لضرب من القاعده، فإذا قام المكلف بالعمل بمقتضى مضمون العام، ثمّ ورد المخصّص أو المميّن، أظهر ورودهما أنّه لم يكن العام بمراد جدّاً واقعاً، بل كان لضرب من القاعده ظاهراً، وهذا هو بعينه تأخير البيان عن وقت الحاجه وهو قبيح، فعاد المحذور.

مدفوع: بأنّ الصغرى مقبول كما عرفت توضيحه، ولكن الكبرى، وهى كون تأخير البيان عن وقت الحاجه والعمل يعدّ قبيحاً مطلقاً وفي جميع الموارد ممنوع، لأنّه ربما كانت المصلحه مقتضيه للتأخير، وكان تفويت هذه المصلحه أهمّ من دفع المفسده المتوجّهه مثلاً- من تأخير البيان، لو فرضنا وجود المفسده فى تأخيرها، وإلاّ ربما لا يكون فى التأخير سوى فوت المصلحه دون وجود المفسده.

كما أنّه ربما يوجب ذكر البيان معجلاً مفسده أهمّ من تحصيل المصلحه فى البيان لو كانت المصلحه موجوده فى البيان أيضاً، ولعلّ حال تأخير بيان المخصّصات فى الشريعه ونظائرها من هذا القبيل، لأنّ بيان أحكام الشريعه المقدّسه كان على نحو التدرّج واحداً بعد واحد، لمصلحه التسهيل على الناس، باعتبار أنّ بيانها دفعه واحده عرفيه يوجب المشقّه عليهم، وهى توجب النفره والإعراض عن الدّين وعدم الرغبه فيه، وهو بنفسه مفسده، ولذلك فإنّ مثل هذه المصلحه المهمّه اقتضت أن يكون بيانها على نحو التدرّج، فتأخير البيان هنا

مشمتمل على مصلحة تستدعى ذلك، ومن الواضح أنّ هذه المصلحة أقوى من مصلحة الواقع التي تفوت عن المكلف في بعض الموارد.

ومن هنا ورد في بعض الروايات أنّ هناك مجموعه من الأحكام باقيه عند صاحب الأمر عليه السلام ، وأنّه سوف يظهرها للناس حين ظهوره، وما نحن فيه يكون كذلك، فتأخير البيان عن وقت الحاجة قبيح، لو لم يكن التأخير فيه مصلحة أقوى، أو تضمّن التقديم مفسده قويه، وإلاّ ربما كان التأخير واجباً فضلاً عن أن يكون قبيحاً.

وبالجملة: ثبت من خلال ما ذكرناه وبيناه توضيحاً لكلام العَلَمين، أنّ المتعين كون الخاص المتأخر الوارد بعد حضور وقت العمل بالعام مخيّصاً لا ناسخاً، فعليه لا إشكال في تخصيص عمومات الكتاب والسنة الواردة في عصر النبي الأكرم صلى الله عليه وآله بالمخيّصات الواردة في عصر الأئمة الأطهار عليهم السلام ، حيث أنّ المصلحة اقتضت تأخيرها عن وقت الحاجة والعمل، أو كان في تقديمها مفسده ملزمه تمنع عنه، لأنّ دليل العام :

إمّا مشتمل على الحكم الترخيصى في العموم ظاهراً، مع كونه في الواقع بعضه إلزامياً وجوبياً أو تحريمياً.

أو مشتمل على الحكم الإلزامى وجوباً أو تحريماً ظاهراً، مع كونه في الواقع يعدّ ترخيصياً لبعضهم حيث يكون القبح في الأوّل منهما من تفويت المصلحة في الوجوب والإلقاء في المفسده في الحرمه، وفي الثانى منهما من جهة إيقاع الناس في المشقه والكلفه في شىء لم يكن إلزامياً فعله أو تركه، وصدور جميعها عن المولى الحكيم قبيح، ولكن يرتفع القبح إذا زاحمه مصلحة أقوى أو

مفسده كذلك، كما عرفت فلا نعيد.

هذا كله إنما يصح في مقام الثبوت ونفس الأمر، من أن إصدار العام إنما كان لضرب القاعده، وذكر المخصّصات بعدها تكون مبيّنه ومخصّصه إما للمصلحه الموجوده فيها أو للمفسده التي يدفعها.

وأما في مقام الإثبات: والاستظهار أى في مقام الدلاله وأن المراد من إصدار العمومات المتقدمه هل هو بيان حكم الواقعي وأنه مقتضى للمصلحه الواقعيه، أم لا يكون كذلك؟

فيتصوّر على ثلاثه أنحاء:

تارة: يدعى العلم بكون العموم وارداً لبيان الحكم الواقعي.

وأخرى: يدعى العلم بخلافه، وأنه ليس لبيان الحكم الواقعي، بل لضرب القاعده وبيان الحكم الظاهري.

وثالثه: يدور الأمر بينهما، والمرجع حينئذٍ إلى ملاحظه مدلول الأصل العقلائي ومقتضاه.

فعلى الأول: لا إشكال بأن ورود الخاص المتأخر يعدّ ناسخاً لحكم العام لا مخصّصاً، لأنه إذا علم كون العموم مراداً جدياً للمولى واقعاً إلى زمان ورود الخاص، فمعناه حينئذٍ أن العموم لم يقصد منه بيان ضرب القاعده، حتى يستظهر عند ورود الخاص أن المراد الجدى والواقعي هو بعض الأفراد لا- جميعها كما دلّ عليه الكلام، وهذا يقتضى فرض الخاص قاطعاً لظهور العام في الاستمرار ممّا يعنى أنه ناسخٌ لعموم العام لا مخصّصٌ له، كما صرح بذلك الشيخ الأنصارى في تقريراته.

وعلى الثانى: وهو العلم بأنّ العام لم يكن وارداً لبيان الحكم الواقعى، بل لبيان ضرب القاعده والحكم الظاهرى، فيتعيّن حينئذٍ كون الخاصّ مخصّصاً لا ناسخاً، لأنّه لو كان ناسخاً ربما استلزم الخلف، لأنّ الدليل يعدّ ناسخاً فيما لو نسخ الحكم الواقعى، أى كان الحكم فى المنسوخ حكماً واقعياً ولو فى الجملة، أى حتّى فى الحال السابق على ورود الناسخ، والمفروض أنّه ليس كذلك فى المقام.

أقول: وأمّا فرض الخاصّ ناسخاً للحكم الظاهرى كما عبّرناه، فإنّه خلاف لما هو مصطلح عليه، وما ذكرناه فى وجه تعيّن كونه ناسخاً لا- مخصّصاً صاعاً وجيه دون ما ورد فى «الكفايه»، من دعوى استلزامه تأخير البيان عن وقت الحاجة، لما قد عرفت من إمكان كون التأخير مشتتلاً على مصلحه أو دفع مفسده أهم من التقديم، هذا بخلاف ما لو كان تعلقت إرادته المولى الجدّيه واقعاً بالعموم الظاهر فى الاستمرار ثمّ رفعه بالدليل الخاصّ، فلا- محيص حينئذٍ إلّا- الحكم بالنسخ، لأنّه فرض العلم بتطابق الإرادة الاستعماليه مع الإراده الجدّيه فى العموم كما لا يخفى .

وأما على الثالث: هو ما لو لم يعلم حال العموم فى أحد من الوجهين بالعلم الوجدانى، بل احتمل كلّ واحد منهما، فلا بدّ حينئذٍ من الرجوع إلى الأصل العقلاى من أصاله عدم النسخ وأصاله عدم التخصيص بعد العلم بورود أحدهما وعدم بقاء الحكم العام بحالته الأولى، حيث يدور الأمر بين رفع اليد عن عمومه الأزمانى والاستمرارى ليكون الخاصّ ناسخاً لا مخصّصاً، وليكون الحكم حكماً واقعياً لا ظاهرياً، وبين أن يرفع اليد عن عمومه الأفرادى ليصبح الخاصّ مخصّصاً لا ناسخاً وليكون الحكم حينئذٍ حكماً ظاهرياً لا واقعياً؟ فيه وجهان بل قولان:

القول الأوّل: هو الذى تبناه المحقّق الحكيم فى تقديم الأوّل، حيث قال فى

توجيه ذلك :

(ولا يبعد البناء على كونه ناسخاً، عملاً بأصالة كون العام وارداً لبيان الحكم الواقعي لأفراد الخاص، ولو بالنسبة إلى ما قبل زمان المعول عليها العقلاء، ولذا يحكم بكون حكم العام بالنسبة إلى غير أفراد الخاص حكماً واقعياً.

ولا تعارضها أصالة ظهوره في الاستمرار، للقطع بانتفاء حكم العام في زمان ورود الخاص وما بعده بالنسبة إلى أفراد الخاص، فلا أثر لها في إثبات الحكم الشرعي، فتأمل وانتظر(١)، انتهى كلامه.

أقول: لكن الإنصاف يقتضى الحكم بتقديم الثانى على الأول لوجهين:

أولاً: إن مقتضى أصالة أن العام وارد لبيان الحكم الواقعي، وإن مقتضياً لكونه ناسخاً، لكنّها معارضة مع أصالة ظهور العام في الاستمرار الذى يعدّ أصلاً عقلياً.

ودعوى أنه رفع اليد عنه قطعاً بالنسبة إلى بعض أفراد الخاص بعد وروده، لا يوجب رفع اليد عمّا لا يقطع بذلك وهو البعض الآخر، لأن الأصل العقلاى حجه فى متعلقه فى كلّ ما لم يقطع بخلافه، ولعله لذلك أمر بالتأمل فى ذيله.

وثانياً: أنه عند تعارض هذين الأصلين يكون المرجع أصلاً عقلياً آخر هنا حاصل ممّا هو واقع فى الخارج بكثرة، ألا هو ما تعورف عليه فى جميع الأمصار والأعصار، من قيام المقنن ببيان حكم وقانون عام أولاً ثم تخصيصه وتقييده لاحقاً بمخصّصات ومقيّدات ثانويّة، وهذه الطريقة من الكثرة والشيوخ بحيث اشتهر قولهم: ما من عام إلا وقد خصّ. هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى، فإن وقوع النسخ يعدّ أمراً نادراً بحيث يدرجه الجميع فى العدم .

فمع هذين الأمرين ربما يطمئن الأصولى على تقويه ظهور العام فى العموم الأزمانى، وتضعيف ظهوره الأفرادى، فيقدم الأول على الثانى، ويلتزم بجواز تأخير البيان عن وقت الحاجة وأنه كان لحكمه مقتضيه لذلك.

والنتيجه: ثبت ممّا ذكرنا فى الصوره الثالثه كون الخاصّ المتأخر يعدّ مخصّصاً للعام لا ناسخاً كما هو الغالب فى الشرعيّات بالنسبه إلى الأحكام الصادره فى صدر الإسلام، مع ما صدرت مخصّصاتهما ومبيّناتهما فى زمن الأئمّه عليهم السلام .

الصوره الرابعه: ما لو كان الخاصّ وارداً قبل العام، وورد العام بعده وقبل حضور وقت العمل بالخاصّ، مثل ما لو قال يوم الأربعاء: (لا- تكرم فساق العلماء يوم الجمعة) ثمّ قال يوم الخميس: (أكرم العلماء يوم الجمعة)، فهل العام المذكور ناسخ والمورد يكون من موارد النسخ، أم أنّه مخصّصٌ للعام؟

قال صاحب «المحاضرات»: إنّهُ يتعيّن هنا كون الخاصّ المتقدّم مخصّصاً للعام المتأخر، حيث أنّه لا مقتضى للنسخ هنا أصلاً، وإلاّ لزم كون جعل الحكم لغواً محضاً، وهو لا يمكن من المولى الحكيم.

وفيه: قد عرفت ممّا لا يخلو كلامه عن إشكال، لأنّه يجوز النسخ قبل حضور وقت العمل إذا كانت المصلحه مقتضيه لذلك، سواءً كانت المصلحه فى نفس الأمر كالأوامر الامتحتائيه أو المصلحه فى إثبات الملازمه بين الواجب والشرط أو المصلحه فى أصل فعليّه الحكم، ولكن كلّ ذلك قد عرفت ندرته، هذا

بخلاف التخصيص، ولذلك يقدّم هنا ما هو الأغلب المتعارف.

أمّا صاحب «الكفايه»: فقد جعل التخصيص أظهر بقوله: (إلا أنّ الأظهر كونه مخصّصاً، وإن كان ظهور العامّ في عموم الأفرادى أقوى من ظهور الخاصّ في الخصوص، لما أشير إليه من تعارف التخصيص وشيوعه، وندرته النسخ جدّاً في الأحكام)^(١)، انتهى كلامه.

وناقشه المحقّق الحكيم قدس سره: بأنّه (قد تقدّم أنّ مجرد ذلك - أى تعارف التخصيص - لا يجدى في ترجيح التخصيص، وإنّما يجرى فيه حيث يوجب أقوائيه أحد الدليلين على الآخر، وثبوت ذلك فيما لو ورد العام قبل حضور وقت العمل بالخاصّ غير ظاهر، إذ ليس التعارض فيه بين عموم العام ودوام الخاصّ، كى يوجب التعارف قوّه دلالة الخاصّ على الثانى، لأنّ عموم العام منافٍ لأصل الخاصّ لا لدوامه فسخ الخاصّ بالعام لا تنافيه دلالة النهى كى يؤخذ بها)^(٢)، انتهى محلّ الحاجه.

أقول: وفيه ما لا يخفى على المتأمل، لأنّ عموم العام لا ينافى الخاصّ، بل نفس وجود العام الشامل لخصوص أفراد الخاصّ قطعاً منافٍ، وإلا لو كان شموله لخصوص الخاصّ وأفراده كانت المنافاه أيضاً موجوده.

نعم، يمكن فرض عمومياً منافياً له مسامحه، ولكن مع ذلك نقول: إذا كان التنافى بين عمومه ونفس الخاصّ مفروضاً، فبالتبع يعدّ منافياً لدوامه، لعدم إمكان التفكيك بين هذين العنوانين، بمعنى أنّ الضديّه لأصل وجوده الثابت معه دوامه

١- الكفايه: ١ / ٣٧٢ .

٢- حقائق الأصول: ١ / ٥٣٩ .

واستمراره يكون ضدّاً لدوامه بالضروره، مع إمكان أن يُقال بأنّ الممنوع فرض الضديه والمنافاه مع استمراره ودوامه إلى بعد وجود العام، لا أصل وجود الخاصّ قبل زمان وصول زمان العام.

وكيف كان، فأصل التنافى بين الدوام للخاصّ مع العام قطعيّ.

الصوره الخامسه: ما إذا ورد العام بعد الخاصّ وبعد حضور وقت العمل به، ففي هذه الصوره يقع الكلام في أنّ الخاصّ المتقدّم هل يعدّ مخصّصاً أم أنّ العام المتأخّر ناسخ؟

فعلى الأوّل يكون الحكم الثابت في الشريعه هو حكم الخاصّ، وعلى الثاني يكون الحكم الثابت هو حكم العام.

قال صاحب «الكفايه»: الأظهر أن يكون الخاصّ مخصّصاً، لأنّ كثره التخصيص توجهه حتّى اشتهر ما من عام إلا وقد خصّ، ومن ناحيه ندره النسخ في الأحكام جدّاً أوجبا كون ظهور الخاصّ في الدوام والاستمرار، وإن كان الإطلاق ومقدّمات الحكمه أقوى من ظهور العام في العموم، وإن كان بالوضع، وعليه فلا مناص من تقديمه عليه.

وادّعى صاحب «المحاضرات»^(١): أنّ توجيه المحقّق الخراساني ممنوع لما يرد عليه ما ذكره الشيخ الأنصاري قدس سره بما ملخصه:

أنّ دليل الحكم يستحيل أن يكون متكفلاً لاستمرار ذلك الحكم ودوامه أيضاً، ضروره أنّ استمرار الحكم في مرتبه متأخّره عن نفس الحكم، فلا بدّ من فرض حاجته إليه .

وفيه: أنّ ما أسنده إلى الشيخ الأنصارى لم نجد في كلامه في باب العام والخاص من كتابيه الموجودين بأيدينا من تقريراته المسمّى بـ «مطرح الأنظار» و«قوامع الفضول»، ولعله مذكور في محلّ آخر عدا ما نحن فيه.

وكيف كان، فلو صحّ ما نسب إليه لورد عليه الإيراد نقضاً بأنّ دليل الحكم لو لم يكن متكفلاً لإطلاقه من حيث الاستمرار في الزمان المتأخّر، لتأخّر مرتبته عن نفس الحكم، فلا يعقل تصديقه لذكر الدوام في الأفراد الطوليّة، هذا فضلاً عن أنّ كلامه ينتقض بالإطلاق الأفرادى أيضاً، لأنّه كيف يمكن استفاده شمول الحكم في تمام الأفراد في المطلقات، مع أنّ الإطلاق والتقييد يعدّان بحسب الرتبة متأخّران عن وجود نفس الحكم، لأنّه من الواضح أنّ الشىء ما لم يتحقّق ويوجد لا يمكن اتّصافه بالإطلاق والتقييد، مع أنّ إنكار الإطلاق في المطلقات يعدّ مساوياً لإنكار البديهيّات.

والحلّ: إنّنا لم ندع أنّ نفس الدليل بدالّ واحد بدلالته اللفظية يدلّ على الاستمرار في الزمان والإطلاق في الأفراد، حتّى يُجاب بما قد قيل فيه وعرفت إشكاله، بل نقول إنّ نفس تعلق الحكم بالموضوع القابل للانطباق على الأفراد - فيما كان إطلاق الأفراد على الموضوع قابل للاستمرار والدوام في الإطلاق الأزمانى، إذا كان المولى بصدّد البيان، ولم تكن في البين قرينه صارفه إلى جهه خاصّه من الأفراد أو إلى بعض الأزمان حتّى القدر المتيقّن في مقام التخاطب كما عليه بعض - يوجب عند العقلاء أخذ الإطلاق من ذلك الدليل، أى هذه الطريقة هي بنائهم في أخذ الإطلاقات في المطلقات، وهو المسمّى بالدليل الإطلاقي وبمقدّمات الحكمه، ولا يجرى فيه قضيه اختلاف الرتبة المذكور سابقاً فلا علاقه

له بتفاوت الرتبة في نفس الحكم مع الإطلاق كما ادّعاه في هذه النسبه.

أقول: والجواب عن كلام الشيخ هو الذي ذكرناه لا ما تكلفه صاحب «المحاضرات» حيث أجاب عنه مفضّلاً، فدخل أولاً في الجواب بأنّ الإطلاق والتقييد يكون كما هو من قبيل المتلازمين باللائم والملزوم، أو من قبيل التلازم لملزوم ثالث من الأمور التي إذا قيّد المأمور به بأحدهما أغنى ذلك عن تقييده بالآخر، كما أنّ الأمر بأحد المتلازمين يغني عن الأمر بالآخر، وعليه فلا معنى لإطلاق المأمور به بالإضافة إليه لا في مقام الثبوت لكونه غير معقول، ولا في مقام الإثبات لكونه لغوياً، وكذلك تقييده به في هذا المقام.

وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّ العدم النعتي ملازم للعدم المحمولى، وعليه فتقييد موضوعي العام بعدم كونه متّصفاً بعنوان الخاصّ وأفراده العرضيّة، يعني كلّ ما ينطبق عليه الخمر في الخارج يكون حراماً، كذلك يدلّ عليه بالإضافة إلى أفراده الطوليّه، يعني بحسب الأزمان، لإطلاق المتعلّق والموضوع وعدم تقييده بزمان خاصّ دون خاصّ، مع كون المتكلم في مقام البيان، يعني للمتكلّم أن يأخذ المتعلّق والموضوع مطلقاً من حيث الأفراد ومقيّداً بفرديّ دون فرد، وهكذا يكون حال إطلاقه من جهة الأزمنه، بأن يؤخذ لزمان دون زمان أو مطلقاً لجميع الأزمان، فلو لم يؤخذ فبطبيعته الحال يدلّ بإطلاقه على الاستمرار، ولذلك يصبح توجيه صاحب «الكفايه» في غايه الصحّح والمتانه، لأنّه لم يبيّن وجه عدم منافاه اختلاف الرتبة في الحكم مع الإطلاق فيما نحن بصددّه، وأنّ مجرّد كون الإطلاق والتقييد - في المتلازمين بحسب الوجود - يكون على نحو إن قيّد أحدهما أو أطلق في أحدهما أغنى عن الأخذ في الآخر، غير كافٍ في حلّ الإشكال.

وإن أراد من ذلك بيان ما قلناه، بأن الإطلاق ليس أمراً مرتبطاً بدلاله دالّ واحد للفظ حتّى يرد على عدم إمكان دلالاته بشيئين متفاوتين فى الرتبة، بل يكون بواسطه ما يفهم من الإطلاق بالتفصيل الذى ذكرناه، فهو حسن لكن كلامه فى إفهام ذلك لا يخلو عن إجمال، والله العالم.

توضيح الصورة الخامسة: يدور البحث فيها عن أنّ العام المتأخّر عن الخاصّ وعن وقت العمل، هل هو ناسخ للخاصّ، أو هو مخصّص له، أو يجب التفصيل؟

فيه وجوه وأقوال؛ فقد التزم بعض الأصحاب بالأوّل، والتزم آخرون - كصاحب «الكفايه» و «الدرر» - بالثانى، وذهب صاحب «المحاضرات» إلى القول الثالث، وهو التفصيل بين الأحكام العرفيه ففیه النسخ، والأحكام الشرعيّه هو التخصيص.

أقول: وأمّا وجه كلام صاحب «الكفايه» فقد عرفته آنفاً أنّه كان بملاك الأظهرية فى التخصيص، فيقدّم بواسطه الشيوخ والكثرة فيه والندره فى النسخ، حتّى ولو كان ظهور العام فى العموم بالوضع والخاصّ فى الشيوخ والسريان بالإطلاق.

أمّا المحقّق الخوئى: فقد اختار التفصيل، وذكر فى وجهه (بأنّ ورود التخصيص وصحّته موقوف على بقاء ظهور الخاصّ على الاستمرار لما بعد العام، وهو غير معلوم، لأنّه كان بالإطلاق، وكان من مقدّماته عدم البيان، مع أنّ العام يكون بياناً على قطع الاستمرار، وكان الوضع أيضاً كذلك، فيقدّم العام على الخاصّ ليكون بذلك نسخاً لا تخصيصاً. هذا فى الأحكام العرفيه.

وأمّا فى الأحكام الشرعيّه يكون تخصيصاً للأحكام الصادره من المولى

الحقيقي، فالقول بالنسخ هنا غير تام، والسبب في ذلك أنّ الأحكام الشرعيّة بأسرها ثابتة في الشريعة الإسلاميّة المقدّسه، حيث أنّها هي ظرف ثبوتها فلا تقدّم ولا تأخر بينهما في هذا الظرف، وإّما التأخر والتقدّم بينها يكون في مرحلة البيان، فقد يكون العام متأخراً عن الخاصّ في مقام البيان، وقد يكون بالعكس، مع أنّه لا تقدّم والتأخر بينهما بحسب الواقع.

فالعام المتأخر وإن كان بيانه متأخراً عن بيان الخاص زماناً، إلاّ أنّه يدلّ على ثبوت مضمونه في الشريعة مقارنةً لثبوت مضمون الخاصّ في ظرف الثبوت والواقع، ولذا لو صلّى أحدٌ في الثوب النجس نسياناً، ثمّ بعد مدّه مثلاً تذكّر وسأل الإمام عليه السلام عن حكم صلاته فيه فأجاب بالإعاده، فهل يتوهّم أحد أنّه في مقام بيان حكم صلاته بعد ذلك لا من الأوّل .

ثمّ قال: ومن هنا يصحّ نسبه حديثٍ صادر عن الإمام المتأخر كالصادق عليه السلام إلى الإمام المتقدم كأمر المؤمنين عليه السلام، ولذلك قالوا عليهم السلام: نحن بمنزله متكلم واحد، وهذه الحجّة ناظره إلى ما ذكرناه.

وعليه، فلا- موجب لتوهّم كونه ناسخاً للخاصّ، بل لا مناص من جعل الخاصّ مخصّياً صائلاً له، وهكذا يحصل الفرق بين الأحكام العرفيّة والشرعيّة في العام المتأخر عن الخاصّ بالنسخ في الأوّل والتخصيص في الثاني)، انتهى ملخّص كلامه.

ويرد عليه أولاً- لولا- الأصل المذكور عند العقلاء من كثره التخصيص دون النسخ، لأنّ الإشكال عليه، كما أنّه يمكن أن يكون الأمر كذلك في الأحكام الشرعيّة، كما أنّه يمكن أن يكون من جهة النسخ أيضاً كذلك بتقريب أن يُقال:

(إنّ النسخ الوارد على لسان الصادقين عليهما السلام على العام المتأخّر هو كذلك في مرحله البيان، وأما في مقام الثبوت والواقع فقد نزل في عصر النبي صلى الله عليه وآله بلسانه، خصوصاً مع الالتزام بأنّ نزول الأحكام ونسخها لا يمكن إلاّ بالوحي، وهو لم يتحقّق إلاّ- له صلى الله عليه وآله، فحينئذٍ جاء النسخ للحكم في ذلك الزمان، إلاّ- أنّه لم يبيّن ذلك إمّا لبقاء وقته إلى زمان الصادقين عليهما السلام، أو لم يكن في ذكره إلى هذا الزمان مشتملاً على مصلحه أو كان فيه المفسده، ولذلك أخروا ذكر نسخه إلى زمان الأئمة عليهم السلام وأجازوا بذكره، فلا- دافع لهذا الاحتمال إلاّ- الكثرة في التخصيص والندره في النسخ الموجبان للحمل على التخصيص دون النسخ، وهكذا عاد كلامه إلى ما قاله صاحب «الكفايه».

وثانياً: لو سلّمنا ذلك في حقّ العمومات الصادره عن الأئمة عليهم السلام ولكن لا نسلم ذلك في العمومات المتأخّره الصادره عن النبي صلى الله عليه وآله، لأنّ ذلك كان بيده من حيث أصل الصدور ونسخه، فلا بدّ من الالتزام بالنسخ في مثل تلك الأحكام الشرعيّه الصادره بصوره العموم بعد الخاصّ في عصره صلى الله عليه وآله، إلاّ أن يلتزم بما ذكره صاحب «الكفايه» من الكثرة فيه دون النسخ، وهذا هو المطلوب.

وثالثاً: إنّ مختاره رحمه الله لا- يعدّ تفصيلاً في المسأله بل هو خروج عن فرض المسأله، لأنّ بحثنا كان فيما لم يكن العام والخاصّ مقترنين من حيث الزمان، وإلاّ لو علم من الخارج ذلك لحكم بالتخصيص، حتّى في الأحكام العرفيه، إذ لا اختصاص بالشرعيّه فقط كما ادّعاه، فكلّ من المحتملين يصحّ جريانهما في الأحكام الشرعيّه والعرفيه، وإن رجع إلى ما هو الشايع في الخارج، كان الحاصل في كلا الموردین هو التخصيص دون النسخ كما لا يخفى .

أقول: لكن الإنصاف أنّ الحقّ مع الشيخ صاحب «الكفايه» وتلميذه المحقّق الحائري صاحب «الدرر» من تقديم التخصيص على النسخ، فإنّه مضافاً إلى الكثرة التي قد عرفت كونه عند العقلاء أمراً متعارفاً بخلاف النسخ، يمكن تأييد التقديم بأنّ ذكر نفس العام فيه نوع إشعارٍ بأنّه أراد بيان تعلّق الحكم إلى غير أفراد الخاصّ كإكرام العدول في مثال (أكرم العلماء في يوم الجمعة) الوارد بعد (لا- تكرم فساق العلماء) الوارد في الزمان السابق على العام، وهو يساعد التخصيص لا النسخ، وإلاّ لأمكن له النسخ بمقدار نفس الخاصّ، بأن يصرّح بوجود إكرام الفسّاق منهم في يوم الجمعة، فالعدول عن هذا التعبير إلى ذكر العام يؤيد التخصيص، كما لا يخفى على المتأمل الدقيق.

وتوهم: أنّه لم لا يذكر وجوب إكرام العدول بنحو الخصوص؟

مندفع: بإمكان أن يكون مقصوده بيان قاعده كليّه تشمل معلوم العدول ومشكوكه، وهو لا يكون إلاّ بذلك.

نعم، من التزم بجواز النسخ في الصورة السابقه - وهي ما لو كان العام وارداً قبل حضور وقت العمل بالخاصّ - عليه الالتزام بجواز النسخ هنا بطريق أولى، ولكن نحن قلنا بالتخصيص فيه، فهكذا يكون هاهنا وهو المطلوب.

هذا كلّه كان في صورة العلم بتاريخهما.

وأما في صورة الجهل بتاريخ صدور العام والخاص، فهو:

تارة: يكون تاريخ أحدهما معلوماً دون الآخر، مثل ما لو علم تاريخ العام، ولكن جهل تاريخ صدور الخاصّ وأنّه هل ورد قبل العام أو بعده.

ثمّ لو علم أنّه بعده، لكن لا يعلم هل كان صدوره بعد حضور وقت العمل

بالعام أو قبله.

أو لو علم تاريخ الخاص، ولكن جهل تاريخ العام بالنسبة إلى الخاص تقديماً أو تأخيراً.

أو علم أنه صادر بعد الخاص، ولكن لا يعلم تقدمه على حضور وقت العمل بالخاص أو تأخره عنه.

وأخرى: ما لو لم يكن تاريخ شيء منهما معلوماً، لا من حيث أحدهما على الآخر، ولا من حيث تقدم أحدهما على حضور وقت العمل أو تأخره عنه.

ففي جميع هذه الصور يجب الحكم بالتخصيص دون النسخ لمن التزم في جميع صور العلم بالتخصيص دون النسخ، لأنَّ حال الجهل لا يكون أرفع وأعلى من حال العلم، فإذا قلنا بالتخصيص في صورته علمه بتقدم أحدهما على الآخر، ففي صورته الجهل يكون بطريق أولي، ولعلَّه لذلك لم يتعرض بعض الأصوليين - كصاحب «المحاضرات» - لصورته مجهولي التاريخ أصلاً، لعدم احتياجه إلى ذكره بخصوصه بعد التزامه بالتخصيص في جميع الصور، كما صرح بذلك في آخر المبحث بقوله:

(فالتنتيجه في نهايه المطاف: أنَّ المتعين هو التخصيص في جميع الصور المتقدمه ولا مجال لتوهم النسخ في شيء منها) (١)، انتهى كلامه.

كما أنَّ مختارنا أيضاً كذلك في جميع الصور، فلا يبقى لنا حينئذٍ نقطه شك وإبهام حتى نرجع فيها إلى الأصول العمليه.

أقول: وأما من كان مذهبه أنَّ من شرط جواز التخصيص، هو ورود الخاص

قبل حضور وقت العمل بالعام، وإلا لكان الخاص ناسخاً للعام لا مخصّصاً.

أو من كان مذهبه أنّ من شرط جواز النسخ كون الناسخ وارداً بعد حضور وقت العمل بالمنسوخ.

ففى هاتين الصورتين لو شككنا فى تاريخ ورود الخاص، بأنّه هل ورد قبل حضور وقت العمل بالعام ليكون مخصّصاً، أو ورد بعده ليكون ناسخاً، فأصالة عدم وروده قبله وبعده يتعارضان، لأنّ الشرط فى العمل على التخصيص عدم مضيّ زمان العمل بالعام، كما أنّ الشرط فى النسخ مضيّ زمان العمل به، وما لم يحرز أحد الشرطين لا يجوز الحمل على أحدهما، لعدم بناء العقلاء فى ذلك على الحمل على التخصيص، ومجرّد أغلبيّه التخصيص وندره النسخ وإن كان يوجب الظنّ بالأوّل دون الثانى، لكنّه لا دليل على اعتبار هذا الظنّ هنا لعدم البناء.

هذا كلّه فيما لو علم تاريخ الخاص، وأنّه بعد العام وكان الشكّ بلحاظ وروده قبل حضور وقت العمل بالعام وعدمه .

وأما لو كان تاريخ نفس الخاص بالنسبه إلى العام أيضاً مجهولاً، فضلاً عن الشكّ السابق، فهذا يعدّ أسوء حالاً من قبله، لأنّه لو أخبره فى العام المتأخّر كونه ناسخاً للخاص بخلاف الخاص المتأخّر - حيث أنّه يكون مخصّصاً إذا كان بعد حضور وقت العمل بالعام - لاستلزم قيام أصلان متعارضان فى أصل تقدّم الخاص والعام من جهه وصف الناسخيه والمخصّصيه، فلا يعلم هل العام ناسخٌ إن كان متأخراً عن الخاص، أو أنّ الخاص ناسخٌ إن كان بعد العام وقبل حضور وقت العمل به، أو أنّ الخاص مخصّصٌ إن كان الخاص وارداً بعد العام وبعده حضور وقت العمل به؟

فقيام التعارض بين أصاله العدم فى كل واحد من هذه الفروض الثلاث يوجب التساقت، ويصبح المرجع حينئذ هو الأصول العمليه الحكميّه من البراءه - إن كان الشكّ فى التكليف الإلزامى وجوبياً كان أو تحريمياً - أو الاستصحاب إن كان له حاله سابقه تكليفيه معلومه من الوجوب أو الحرمة، ومع تحقّق التعارض يكون المرجع هى العمومات.

هذا، ولكن بما أنه لا ثمره عمليه مهمّه مترتبه على هذا البحث، فالأولى الإعراض عن إطاله الكلام فيه، وما ذكرناه إنما هو مجرد الإرشاد إلى إمكان بيان وجوه وصور علميه فى المقام، والله هو الهادى إلى الحق والصواب.

المبحث الحادى عشر: فى النسخ والبداء

المبحث الحادى عشر

فى النسخ والبداء

إنَّ النسخ له معنيان:

أحدهما: لغوى، وهو بمعنى الإزالة، ومنه (نَسَخَتِ الشَّمْسُ الظِّلَّ) أى أزالته.

والثانى: هو الاصطلاحى، وهو عبارته عن رفع أمر ثابت فى الشريعة المقدَّسه بارتفاع أمده وزمانه، بلا فرق بين أن يكون المنسوخ حكماً تكليفيّاً أو حكماً وضعيّاً.

أقول: ومنه يعلم أنّ ارتفاع الحكم بارتفاع موضوعه، لا يكون نسخاً، إذ من الواضح أنّ ارتفاع الموضوع يرفع الحكم قطعاً نظير ارتفاع وجوب الصوم بارتفاع شهر رمضان، وهذا ممّا لا كلام فيه .

وإنّما الكلام فى إمكان ارتفاع الحكم عن موضوعه المفروض الوجود فى عالم الجعل والتشريع، والمعروف والمشهور بين المسلمين إمكانه، وخالف فى ذلك اليهود والنصارى، فادّعوا استحاله ذلك، واستندوا فى ذلك إلى شُبّهه لا واقع لها أصلاً، وحاصلها أنّ النسخ يستلزم أحد محذورين لا يمكن الالتزام بأىّ منهما:

إمّا القول بعدم حكمه الناسخ أو جهله بها، وكلاهما مستحيل فى حقّ الله تبارك وتعالى.

والسبب فيه أنّ تشريع الأحكام عند أهل الحقّ لا يكون إلاّ بالمصالح والمفاسد، فعلى هذا لا يمكن جعل الحكم جزافاً، كما لا يمكن نسخه كذلك، فحينئذٍ يقال: بأنّ الحكم المنسوخ لا يخلو من أن يكون مع بقاء الحال على ما هو

عليه من جهه المصلحه وعلم الناسخ بها، أو يكون من جهه البداء وكشف الخلاف كما يقع ذلك غالباً في الأحكام والقوانين العرفيه.

والالزام بالأوّل ينافي حكمه الحكيم المطلق، فإنّ مقتضى حكمته تعالى استحاله صدور الفعل منه جزافاً على فرض وجود المصلحه في المتعلّق، ومع فرض علمه بذلك لا مجال لرفع حكمه لمنافاته مع حكمته المتعالیه.

وإن انكشف له الخلاف في ذلك، وأنه ليس في متعلّقه مصلحه، فهو يستلزم نسبه الجهل إليه، وهو محالٌ في حقّه تعالى، هذا هو أصل الإشكال .

والجواب عن هذا الإشكال: موقوف على بيان مقدّمه وهي :

أنّ النسخ إنّما يكون حاله في التشريعيّات كالبداء في التكوينيّات، ونحن معاشر الشيعة الإماميّة معتقدون بصحّه كليهما في قبال اليهود والنصارى في الأوّل والعامّه في الثاني، ولذلك افتروا على الإماميّة كذباً وزوراً ونسبوا إليهم الاعتقاد بجهل الله تبارك وتعالى كما ترى ذلك في كلام الفخر الرازي، كما نسبوا إليهم أنّهم يقولون بإمكان وجواز صدور العمل عن الله تبارك بلا حكمه كما عن اليهود والنصارى نسبه ذلك إلينا، مع أنّ الإماميّة تشهد بأنّ الله برىء ممّا يقولون، وسبحانه وتعالى عمّا يصفون، وهو تبارك وتعالى منزّه عن الجهل واللغو والجزاف، فهو عالم قادر حكيم، والإماميّة تنكر الملازمه بين صحّه النسخ والبداء، ونسبه الجهل وعدم الحكمه إليه تعالى كما نوضّحه لاحقاً إن شاء الله تعالى.

إذا عرفت هذا فنقول: قد اختلفوا في معنى النسخ :

(١) هل هو بمعنى رفع الحكم الثابت، كما يشاهد ذلك في تعابير أكثر المتقدّمين.

(٢) أو أنه بمعنى دفع الحكم الثابت لا رفعه كما عن صاحب «الكفايه» التصريح بذلك، حيث أول التعبير بالرفع إلى الدفع.

(٣) أو أنه بمعنى بيان أميد الحكم وأجله ومنتهاه كما عن صاحب «الفصول» و«المحاضرات»، وهو الحق، لأنّ الرفع يصحّ فيما له مقتضى الوجود والدوام والاستمرار، حيث يأتي شيء آخر فيرفعه ويمنعه عن تأثير مقتضيه، وهذا المعنى لا يمكن الالتزام به في الأحكام، لأنّ نسخ الحكم ليس معناه إلّا عدم وجود مقتضى لثبوته بعد ذلك، لا لأجل وجود ما يمنع عن استمراره ودوامه .

قال الفيروزآبادي(١): إنّ التعبير بالدفع ليس بحسنٍ، لأنّ النسخ ليس إلّا التخصيص في الأزمان، فحكم النسخ حكم التخصيص، فكما أنّ الأخير تخصيص في الأفراد، كذلك النسخ فهو تخصيص في الأزمان، مع فارق أنّه بمنزلة تخصيص منفصل لا متصل، وحيث كان بمنزلة المنفصل فلا يناسب مع الدفع، لأنّه لا ارتباط الدفع مع التخصيص المتصل، لأنّه يقوم بدفع بقاء الحكم، وأمّا المخصّص المنفصل فيناسب حمله إمّا على معنى الرفع كما عليه القدماء بحسب تعابيرهم، أو على معنى ذكر أجل الحكم وأمهده كما هو مختارنا، بل قد يشعر قبول ذلك من بعض كلمات صاحب «الكفايه».

قال المحقق العراقي: إنّ النسخ لا يمكن عدّه تخصيصاً في الأزمان لأنّه (أولاً) يمنع كون النسخ من باب التخصيص في الأزمان الراجع إلى باب التصرف في الدلالة، بل هو كما عرفت أشبه شيء باب التقيّه الراجع إلى التصرف في الجهه في قبال التخصيص الراجع إلى مقام التصرف في الدلالة، كما يكشف عنه أيضاً صحّه

النسخ بزمان يسير عقيب قوله: (أكرم زيدا في كل زمان) مصرحاً بعمومه الأزمانى، حيث يرى بالوجدان أنه يصح له نسخ ذلك الحكم بعد يوم أو ساعه، بقوله: (نسخت ذلك الحكم) من دون استهجان أصلاً، مع عدم صحه ذلك بنحو التخصيص من جهه كونه من تخصيص الأكثر المستهجن، حيث أن نفس ذلك أقوى شاهد وأعظم بيان على عدم ارتباط النسخ بباب التخصيص فى الأزمان، وكونه من نسخ الأكاذيب والتقيّه الراجعه إلى مقام التصرف فى الجهه دون الدلاله)، انتهى محلّ الحاجه.

ولكن الإنصاف أن يُقال: إن كان مقصودهم من اعتبار النسخ تخصيصاً فى الأزمان، هو أن المقتضى للمتعلق كان الاستمرار فى مقام الثبوت والواقع، غايه الأمر وجود المانع قد منعه عن ذلك .

فهو ممنوع، لما قد عرفت من أن النسخ ليس معناه إلاّ- تماميه أجل الحكم وأميده فى الواقع ونفس الأمر، فليس فى متعلقه بعد ذلك مصلحه واقتضاء أصلاً.

وأما إن كان المقصود هو بيان أن النسخ فى الأزمان نسخٌ بحسب مقام الإثبات والإطلاق، وأن ظاهر الدليل يقتضى الاستمرار والدوام ولو لم يكن كذلك فى الواقع، فالدليل الناسخ يأتى ليبلغ أن هذا الحكم لا يكون أجله إلاّ فى هذا المقدار من الزمان، فهو إذا لوحظ مع حال الإطلاق ومقتضاه، يكون بمنزله التخصيص فى الأزمان، فهو صحيح بلا إشكال .

وبناءً على ما ذكرنا لا يصح للمولى الحكيم العالم بأنّ هذا الحكم سينسخ فى زمان يسير، أن يقول: (أكرمه فى كل زمان وأبداً) وأمثال ذلك، إلاّ أن يكون فى نفس إنشاء هذا الحكم مصلحه للمكلف أو لغيره، توجب ذكر ما يقتضى خلاف

الواقع، فهو أمرٌ مستقلٌّ على حده لا بحث فيه، والظاهر أنّ بحث القوم في جواز النسخ وعدمه لا يكون إلا ما هو من قبيل قسم الأول، كما هو الغالب .

أقول: ومما ذكرنا ظهر وجه عدم الحُسن في التعبير بالدفع بلحاظ حكم الواقع ونفس الأمر، وأمّا بلحاظ ظاهر الإطلاق، فإنّ التعبير بالرفع يكون أنسب من التعبير بالدفع، ولكن حيث التزمنا بأنّ دليل النسخ مبيّن لأجل الحكم المنسوخ وأمّيدته في الواقع ونفس الأمر، فكان التعبير بأنّه عبارته عن إعلام زمان الحكم أحسن من الدفَع والرفع.

إذا عرفت هذه المقدّمه، فلنرجع إلى الجواب عن الإشكال الوارد في القول بجواز النسخ من لزوم أحد المحذورين :

فقول وبالله الاستعانه: إنّ الأحكام المجعوله في عالم الشرع على قسمين:

القسم الأوّل: ما لا- يكون في متعلّق الأمر والنهي مصلحه ومفسده، بل كانت المصلحه فقط في نفس الإنشاء، وهي كالأحكام الصادره لغرض الامتحان، أو لترتيب شيء آخر عليه من دون أن يكون المتعلّق مطلوباً للمولى، بل ربما كان وجوده خارجاً مبعوضاً، فضلاً عن أن يكون مطلوباً محبوباً، ولعلّ من هذا القبيل أمره سبحانه وتعالى إبراهيم عليه السلام بذبح ولده إسماعيل عليه السلام حيث لم يكن أصل الذبح مطلوباً في المورد بل كان غير مطلوب.

وكيف كان، فقد قيل - كما عن «المحاضرات» - إنه لا مانع من إثبات هذا النوع من الأحكام أولاً، ثم رفعه ثانياً، حيث إنّ كلاً من الإثبات والرفع في وقته قد نشأ عن مصلحه وحكمه، فلا يلزم من رفعه خلاف الحكمه لفرض أنّ حكمته وهي الامتحان قد حصلت في الخارج، ومع حصولها فلا يعقل بقائه، ولا كشف الخلاف

المستحيل في حقه تعالى، حيث لا واقع له غير هذا .

وفيه: ولا يخفى أنّ هذا الجواب يصحّ لو لم نقل بمقاله صاحب «المعالم» في قضيه إبراهيم عليه السلام من كون المأمور به هو مقدّمات الذبح من الاضطجاع، وجعله مستقبلاً للقبلة، وشدّ اليد والرجل وأمثال ذلك وإلا لكان من قبيل سقوط الأمر الحقيقي بالامتنال، فليس من النسخ في شيء.

ولكن الإنصاف أنّ هذا الاحتمال لا يساعده ظهور قوله تعالى: «يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ»، ومن المعلوم كون هذا أمراً، لما ترى في جواب ابنه بقوله: «يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ» (١)، وإن كان ذيل الآية مؤيداً لما ذكره صاحب «المعالم» بقوله تعالى: «فَقَدْ صَدَقْتَ الرَّؤْيَا» (٢)، مع أنّه لو كان المرثى في المنام هو أصل الذبح لما امتثل رؤياه، فمن تصديقه يفهم أنّه امتثل الأمر، فلا يعدّ حكمه تعالى لاحقاً بنسخ خصوصاً عند من يعتبر فيه حضور وقت العمل وتحقق الامتنال، وإلا لما كان نسخاً إذ من الواضح في أمثال الذبح الذي كان امتثاله بصرف وجوده لما كان لمثل هذا الشرط فيه وجهاً؛ لأنّ بعد الامتنال يسقط الأمر رأساً، فلا وجه للقول ببقاء الأمر واستمراه حتى يتحقّق مشكله النسخ بعد العمل كما لا يخفى.

مع أنّه يمكن أن يُقال: بعدم صدق النسخ في مثل هذا المورد، لعدم تحقّق رفع الحكم، بل الظاهر من الآية أنّه امتثل الأمر، فالمصلحه وإن كانت في أصل إنشاء الأمر فقد حصل وتمّ، فلا رفع حينئذٍ بعده، ولذلك لا يصحّ ما قاله صاحب

١- سورة الصافات: الآية ١٠٢ .

٢- سورة الصافات: الآية ١٠٥ .

«المحاضرات»: (ثم رفعه) بل فى الواقع قد حصل ما هو المطلوب.

نعم، يؤيد ذلك ما اخترناه من أن النسخ يعنى إعلام انتهاء الأمر وأمدّه، فهو يصحّ باعتبار انتهاء مدّته، ولعلّه المراد من الرفع الذى صرّح به، فيصبح مختارنا كمختاره رحمه الله .

القسم الثانى: أن يكون المراد من الأحكام المجعوله هو الأمر والنهى الحقيقى، فهو أيضاً :

تارة: يُقال على مسلك الإمامية والعدلية من تبعيه الأحكام للمصالح والمفاسد نفس الأمرية.

وأخرى: على مسلك من يرى أن المصلحة واقعه فى نفس الأوامر والنواهي لا فى متعلقاتها.

فعلى الأول: يصحّ النسخ ولا يكون بمستحيل :

أمّا من جهه مقام الثبوت: فلأنّ معناه حينئذٍ وجود المصلحة والمفسده فى زمان خاصّ وأجلّ معيّن لأنّه من الواضح بأنّ للأزمنة والأمكنه والأفعال دخاله فى وجود المصلحة والمفسده وعدمها، إذ ربّ عملٍ وفعلٍ فيه مصلحة لزمانٍ خاصّ دون غيره أو فى مكانٍ خاصّ دون غيره؛ لأنّ خصوصيات الأزمان والأمكنه والأفعال مؤثّره فى ملاكات الأحكام، وأنّها تختلف باختلافها كما هو واضح فى أوقات الصلوات والصيام والحجّ وما شاكل ذلك، فعلى هذا يمكن أن يكون وجه النسخ هو انتهاء ما فيه المصلحة إلى زمان كذا، أو فى مكان كذا فى الواقع ونفس الأمر، ولكنّه لم يبيّن ذلك فى أوّل الحكم، لما فى البيان من المصلحة أو المفسده المترتبه، فإذا وصل إلى زمان قد انتهت تلك المصلحة، بينها بواسطه

دليل منفصل، ومن خلاله يعلن انتهاء أجله، نظير قيام الحاكم بتقييد عموم العام من خلال الدليل الخاص المنفصل من حيث الأفراد، ويبيّن أنّ جدّ المولى ليس إلا متعلّقاً ببعض الأفراد، وهكذا يكون فيما نحن فيه من جهة الزمان، ولكن هذا بحسب قيام الثبوت ونفس الأمر .

وأما بحسب مقام الإثبات: فحيث أنّ إطلاق الدليل يقتضى - بحسب ظاهره - الاستمرار من حيث الزمان فيما يصحّ فيه الدوام والاستمرار، فمن خلال دليل النسخ يرفع اليد عن هذا الاقتضاء ظاهراً، فهذا الاعتبار يُقال بأنّ النسخ هو رفع الحكم، وإلاّ بحسب الواقع ليس هو إلاّ - إبلاغ انتهاء أجله، ولا يستلزم ذلك استحالته أصلاً لا من حيث حكمه المولى، ولا من جهة كشف الخلاف الذى يستحيل إسناده إلى الله تبارك وتعالى .

أقول: وبما قلنا فى هذا القسم، يظهر الكلام على المذهب الثانى القائل بأنّ المصلحة قائمه فى نفس الأمر والنهى فقط دون المتعلّق، فيقال :

تارة: تكون المصلحة فى إنشاء الحكم من دون وجود أمد فيه فى الواقع، ففى مثل ذلك لا مجال للنسخ أبداً.

وأخرى: ما تكون المصلحة فى إنشائه فى مدّه معيّنه، ولكن لم يرد المصلحة فى بيان وقته وزمانه، فهو قابل للنسخ ولا محذور فيه.

والنتيجة: ثبت ممّا ذكرنا أنّ النسخ جائز وواقع على كلا المذهبين فى جعل الأحكام من الإماميّة والأشاعره، هذا فضلاً عن اتّفاق الجميع على وقوع النسخ فى بعض الآيات كآيه النجوى، وفى القبله وبعض الآيات الأخرى .

وأما الكلام في البداء :

تعتقد الشيعة - كثرهم الله - بإمكان وقوع البداء في التكوينية، وخالفهم في ذلك العامة بما قد عرفت، حيث يزعمون أن القول بجوازه مستلزم لنسبه الجهل إليه تعالى، وبهذا الخرص والزعم افتروا على الشيعة بأنهم ينسبون الجهل إلى الله تعالى، كما ترى ذلك من كلام الفخر الرازي في تفسيره الكبير حيث يقول ذيل قوله تعالى: «يَمْحُوا اللَّهُ مِمَّا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ مَا يُغِيثُ وَعِنْدَهُ أَثْمَارُ الْكِتَابِ» (١):

(قالت الرافضة: البداء جائز مع الله تعالى، وهو أن يعتقد شيئاً ثم يظهر له أن الأمر بخلاف ما اعتقده).

وهذا كما ترى كذب محض ينسبه الإمامية التي وردت في أخبارها المروية عن الأئمة عليهم السلام أن (من زعم بأن الله يبدو له في شيء لم يعلمه أمس فابروا منه)، وفي بعضها الآخر: (فأما من قال بالله تعالى لا يعلم الشيء إلا بعد كونه فقد كفر وخرج عن التوحيد).

ومن ضروريات العقل الفطري، بل اتفقت كلمه الإمامية على أن الله تبارك وتعالى لم يزل كان عالماً قبل أن يخلق الخلق كما أخبر بذلك الكتاب في قوله تعالى: «أَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحْصَا بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا» (٢) والآيات بهذا المضمون كثيرة لو أردنا إيرادها لخرجنا عن الأسلوب المقصود في هذا الكتاب، كما أن الأخبار قد وردت بحدّ التواتر على ذلك، ومن أرادها فليراجع الكتب المعده لذلك مثل كتاب «التوحيد» للصدوق و«الكافي» للشيخ الكليني وغيرهما.

١- سورة الرعد: الآية ٣٩ .

٢- سورة الطلاق: الآية ١٢ .

وعليه، فلا إشكال في إحاطه علم الله تبارك وتعالى بجميع الأشياء، غايه الأمر أن علم الله على ثلاثة أنواع:

القسم الأول: ما يختص به تعالى، ولم يطلع عليه أحد حتى الأنبياء، ولعلّ منه علم الساعة، بل لا يبعد أن يكون منه علم الأمور الخمسة المذكوره في آخر سورة لقمان، لكنّه لو لم يكن المقصود من هذا العلم ما لم يطلع عليه أحد حتى مع ملاحظه وقوعه وإخبار الله بها لبعض أنبيائه وأوليائه، وإلا لوقع الخبر لبعض هذه الخمسه، وهى عبارته عن علم الساعة «إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ»، وقدرته على إنزال المطر «وَيُنزِلُ الْغَيْثَ» وعلمه بما فى الأرحام «وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ» وعلمه بالحوادث الواقعه على الخلق «وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا» وعلمه تعالى بآجال الخلق «وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ» (١)، وما وقع بعضها فى الخارج من بعض الأولياء كخبرهم عليهم السلام عن ما فى الأرحام، أو إخبارهم بنزول الغيث وغيرها فهى جميعها معلومه لهم بإرادته تعالى، هذا بخلاف علم الساعة حيث أن المستفاد من ظاهر الأخبار أنه لم يعلمه إلا الله تبارك وتعالى.

القسم الثانى: ما يكون مآل الأمر إليه فى الأشياء المتغيره، بحسب حال مقتضياتها، أو وجود شرائطها الموجهه لتحقيق بعض الأمور، أو وجود الموانع الموجهه لرفع الأشياء، حيث يسمّى ويعبّر عن ذلك العلم بأم الكتاب، بلا فرق فى ذلك بين الإخبار بذلك أو إنشائه لوجود مصلحه فى مورده، كما يشاهد ذلك فى بعض الآيات كقوله تعالى: «عَالِمِ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَن ارْتَضَىٰ

مِنْ رَسُولٍ»^(١)، وقد يسمّى ويعبّر عن مثل هذا العلم باللّوح المحفوظ.

ففى هذين القسمين من العلم يستحيل وقوع البداء فى حقه، لأنّه لا يمكن فرضه فى حقه مع أنّه عالم بجميع الأشياء وأشكالها وحالتها وتقلّباتها، ولا يعزب عن علمه مثقال ذره لا فى الأرض ولا فى السماء، بل البداء على حسب المستفاد من الأخبار ينشأ من هذا العلم، أى بحسب علمه بالواقع إذ ربما يبدى ما هو عليه الشىء، فيكون بيانه فى الحقيقة إبداء، والناس يتخيّلونه بداءً كما يدلّ عليه حديث سلمان المروزى، فقد روى عن أبيه، عن أبى عبد الله عليه السلام أنّه قال: «إِنَّ لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ عِلْمَيْنِ: عِلْمًا مَخْرُوجًا مَكْنُونًا لَا يَعْلَمُهُ إِلَّا هُوَ مِنْ ذَلِكَ يَكُونُ الْبَدَاءُ، وَعِلْمًا عَلَّمَهُ مَلَائِكَتُهُ وَرَسَلُهُ، فَالْعُلَمَاءُ مِنْ أَهْلِ بَيْتِ نَبِيِّكَ يَعْلَمُونَهُ»^(٢).

ومثله الخبر المروى فى «بصائر الدرجات»، ويدلّ على اختصاصه تعالى بهذين العلمين وعدم إمكان فرض البداء فيهما قوله تعالى: «وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُوا مِنْهُ مِنْ قُرْآنٍ وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ»^(٣).

والقسم الثالث: وهو القسم الذى يمكن فرض وقوع البداء فيه، ولا محذور فيه كنسبه الجهل إلى الله سبحانه، ولا ما ينافى عظّمته وجلاله، ولا الكذب حيث لا يكون الإخبار به إلى نبيّه وولّيه بالجدّ والجزم والثبوت، بل هو معلق على عدم

١- سورة الجنّ: الآية ٢٥ و ٢٦ .

٢- المحاضرات: ج ٥ ص ٣٣٥ .

٣- سورة يونس: آية ٦١ .

مشيئته بخلافه لوجود مصلحه غير ما كانت، أو تحقق شرط آخر أوجب تغييره.

ومن الواضح أنّ صدق قضيه المتلازمين وكذبهما كان بصدق الملازمه وكذبها، والمفروض أنّ الملازمه صادقه، أى لو لم تتعلّق المشيئته على خلافه لتحقّق، ومن هذا القسم قصّه المرأه التى أخبر النبىّ صلى الله عليه وآله بموتها فى ليله زفافها لكنّها بقيت حيّه لصدقه دَفَعَتْ عنها بلاء الموت، وقصّه اليهودى الذى مرّ على النبىّ صلى الله عليه وآله وقال: (سامّ عليك) بدل السلام عليك، فأجابه رسول الله صلى الله عليه وآله بمثله بقوله:

وعليك، فقيل له: يا رسول الله ما سلّم عليك بل كان مقصوده السام بمعنى الموت، فقال صلى الله عليه وآله: إني قد علمت فأجبتة بمثل مقالته ولكن دعائي يشملها ولا يرجع عن الصحراء حيّاً، ولكن ظهر خلافه فتعجّبوا، فقال: إنّه أعطى صدقه قد حفظته.

ومن هذا القسم رفع العذاب عن قوم يونس بعدما أخبر نبيّه بالإنزال، كما يدلّ عليه قوله تعالى: «فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا إِلَّا قَوْمٌ يُونُسَ لَمَّا آمَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَىٰ حِينٍ» (١). فإنّ توبتهم وإيمانهم بعدما رأوا الآيات أوجبت رفع البلاء بحسب مشيئته الله تبارك وتعالى، ولم يكن ما أخبره الله نبيّه من إرسال العذاب بكذب، ونظائر ذلك فى الآيات والروايات كثيره، ولا تنافى إمكان وقوع البداء، وهذا هو الذى أشار إليه سبحانه وتعالى فى قرآن الكريم بقوله: «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ» فإنّ المحو والإثبات أمران اختيارهما بيد الله تبارك وتعالى، وأمّا الأسباب المقتضيه لهما ربما يكون بيد العباد كصله الرحم وقطعها الموجبان لطول العمر وقصره، وحسن

الخلق وسوءه الموجبان لرفع البلاء وثبوتيه وأمثال ذلك، فالبداء بهذا المعنى قد عرفت أنه ليس بمستحيل في حقه، بل علمه تبارك وتعالى بمثل هذه الأمور لا يوجب سلب القدره عن مشيئته، ضروره أن حقيقه العلم هو ظهور الشيء بكماله ومن دون خفاء فيه، ولذلك نعتقد أن التعبير عن العلم بالكشف - كما صدر عن صاحب «المحاضرات» - ليس بحسن في حقه تعالى؛ لأنّ الكشف يطلق فيما كان قبله مستوراً، ولعله عبّر عنه لضيق الخناق، إذ لا محيص إلا استخدام مثل هذه الألفاظ لتقريب المعنى إلى الذهن .

وبالجملة: ظهر ممّا ذكرنا بطلان وفساد ما ذهب إليه اليهود، من أن قلم التقدير والقضاء حين ما جرى على الأشياء في الأزل، استحال أن تتعلّق المشيئه الإلهيه على خلافه، ومن هنا قالوا: «يَدُ اللَّهِ مَغْلُوبَةٌ» (١) عن القبض والبسط والأخذ والإعطاء، لما قد عرفت أن قلم التقدير والقضاء وعلمه بذلك لا يسلبان قدرته تعالى عند تعلّق مشيئته بخلافه .

إلى هنا تمّ بحث العامّ والخاصّ وما يتعلّق بهما من النسخ في التشريعيّات والبداء في التكوينيّات، والحمد لله أولاً وآخراً.

ص: ٥١٧

المقصد الخامس

ف-١ المطلق و المقيد

المقصد الخامس / في المطلق و المقيد

المقصد الخامس

فى المطلق والمقيد

وفيه مباحث:

المبحث الأول: فى تعريف المطلق والمقيد، وبيان المقصود منهما فى الأصول.

قال المحقق الخراسانى قدس سره: (عَرَّفَ المطلق بأنه ما دلَّ على شايح فى جنسه)، ويظهر من المحقق القمى أنّ هذا التعريف قد تبناه أكثر الأصوليين، وحيث كان اللازم فى التعريف أن يكون جامعاً للأفراد ومانعاً للأغيار، وقيل ما يتفق ذلك بأن يكون تعريفٌ واجداً لهذا المطلب، التجأ صاحب «الكفايه» إلى الاعتراف بأنه ليس بتعريف حقيقى حتى نلتزم بذلك، بل هو شرحٌ للاسم، وهو مثل أن يقال: (السُّعدانه نبتٌ) فيجوز فيه أن لا يراعى ما يعتبر فى التعريف الحقيقى.

أقول: ولكن مع ذلك لا بدّ من الوقوف على المراد من المطلق والمقيد اللذين يطلقان فى الألسنه، فلا- محيص إلا- التعرّض لذلك، وبيان ما هو المقصود من هذين اللفظين، وتوضيح ذلك موقوفٌ على بيان أمور:

الأمر الأول: فى بيان معنى المطلق والمقيد.

وهو فى اللغه بمعنى المرسل الذى لم يقيد بشىء، فى مقابل المتقيد الذى قيد به، ومنه يُقال: (فلانٌ مطلق العنان)، ولعلّ من هذا المعنى ما يُعبّر عن المرأه المطلّقه، لأنّها خرجت عن قيد الحباله والنكاح فأصبحت مطلقه العنان، فالمطلق عند لسان أهل الفارسيه هو (يَله و رَها)، والمقيد عندهم هو (بسته شده بزنجير).

وأما عند الأصوليين: فالظاهر أنه ليس اصطلاح خاص في هذا اللفظ، بل يستعملونه على ما هو معناه بحسب اللغه والعرف، غايه الأمر أنهم توسعوا واعتنوا لبيان بعض أسماء الأجناس وامتياز بعضها عن بعض كاسم الجنس مثلاً وعلمه وكعلم الجنس مع الاسم المعرف بلام الجنس كأسد وأسامة، وأسامة مع الأسد، كما سيظهر لك الأمر إن شاء الله عن قريب، اللهم إلا أن يكون مثل هذا التعريف اصطلاحهم، لكنه بعيد.

الأمر الثاني: في أن الإطلاق والتقييد هل هما وصفان للفظ، أو أنهما وصفان للمعنى، أو للحكم المتعلق على الموضوع؟

والذى يظهر من التعريف المزبور، كون الإطلاق والتقييد من صفات اللفظ، حيث أن المراد من الموصول في التعريف، وهو كلمه (ما دل) هو اللفظ، مع أن الظاهر أن الإطلاق والتقييد هما من صفات المعنى كالكلية والجزئية، واتصاف اللفظ بهما إنما يكون بالتبع والعرض والمجاز. فإن قيل باللفظ إنه مطلق، أريد منه أن معناه كان كذلك لا لفظه، بل هو قنطره للمعنى، والظاهر أن المراد من المعنى هو نفس الطبيعه التى جعلت موضوع الحكم إذ هى قد تكون مطلقه وقد تكون متقيده.

وإن شئت قلت: إن الداعى لتعلق الأحكام بعناوينها، هو اشتمالها على المصالح والمفاسد، ملزمه كانت أو غير ملزمه وهى قد تترتب على نفس الطبيعه، وقد تترتب على المقيّد بشيء، فيصير الموضوع مع قطع النظر عن اللفظ تارة مطلقاً وأخرى مقيداً.

قال المحقق الخمينى: إنه يمكن (لحاظ الإطلاق والتقييد حتى مع قطع النظر عن الملاك واللفظ، كالإنسان الأبيض فإنه مقيّد، والإنسان مطلق مع قطع النظر

على المعنى بلا رعايه لفظ أو ملاك) (١).

ولكنه لا يخلو عن إشكال: لأن الإطلاق والتقييد يعدّان من الأعراض والأوصاف، فلا بدّ لهما من محلّ يتّصف بهما، فإذا فرض مع قطع النظر عن المعنى بلا رعايه لفظ أو ملاك، فأى شيء يكون متّصفاً بهما، فلا بدّ في مثل المثال من الاتّصاف بأحد أمرين: إمّا أن يكون اللفظ الأوّل مقيداً دون الثاني، كما هو الظاهر والمراد، فيما لم ينظر إلى معناه.

أو الملاك لو كان التقييد والإطلاق للمعنى دون اللفظ والملاك، وهذا هو الذى جعلناه فى صدر المطلب تتلياً.

ولكن الإنصاف أنّ هذين الوصفين يلاحظان غالباً فى حال تعلق الحكم بالمعنى، لا فى غيره من أخويه كما لا يخفى.

والنتيجه: أنّ الإطلاق والتقييد بحسب التصوّر يكون على ثلاثة أنحاء:

تارة: يكون بحسب اللفظ، إذا لم يكن المعنى مراداً، ومن دون نظر إلى ما هو الملاك فيه، كما لو سمع جملة (الإنسان الأبيض)، من غير ذى شعور كالثائم، فإنّ كلمه (الإنسان) مستعمله حينئذٍ بصوره الإطلاق، فإنّ الإطلاق والتقييد واقعان على اللفظ.

وأخرى: يكون للمعنى الأفرادى من دون نظر إلى كونه موضوعاً للحكم، كرجل إذا قيس مع زيد إذا لم يكن موضوعاً لحكمه، فإنّه فى هذه الصوره يكون

الرجل مطلقاً لإمكان انطباقه لكلِّ ذَكَرٍ، بخلاف زيد الذى يعدُّ علماً لإنسان خاصّ، إلا أن يأول بالمسمّى بزید، فيكون مطلقاً بهذا اللّحاظ.

وهذان القسمان غير معمول بهما فى المحاورات العرفية، وما هو المقصود هو الإطلاق والتقييد الذى يحصل من ملاحظته تعلّق الحكم على الموضوع، بواسطة وجود الملاك فى الطبيعه المطلقه أو المقيده.

الأمر الثالث: فى أنّ التقابل الموجود بين الإطلاق والتقييد هل هو على نحو تقابل الإيجاب والسلب، أو التضادّ، أو العدم والملكه ؟ وجوه.

والظاهر أنّه لا- إشكال فى عدم كونه من تقابل الإيجاب والسلب، لأنّهما يثبتان ويتحقّقان بين الوجود والعدم المحمولين على الماهيات المتصوّره، حيث يحمل عليها تارة الوجود وأخرى العدم، ولا- يمكن اجتماعها فى الماهية ولا- ارتفاعها عنها، وهما كالمتناقضين، مثل وجود زيد وعدمه، حيث لا يجتمعان ولا يرتفعان فى ماهية واحده، والإطلاق والتقييد ليسا كذلك، لعدم إمكان اجتماعهما فى محلّ واحد من جهة واحده، ولكن ارتفاعهما ممكن فى محلّ غير قابل لهما كالأمر المتولّد واللاحقه بالأمر بعد وروده، مثل قصد الأمر والعلم به ونظائر ذلك من الأوصاف اللاحقه، حيث لا يمكن فرض إطلاق الأمر بالنسبه إليها، إلاّ أنّه يمكن التقييد بها، لأنّه وصفٌ مقابل له، فإذا لم يمكن التقييد بمثل هذه الأمور، للمحاذير التى ذكرت فى محلّه، فلا يمكن أخذ الإطلاق فيه أيضاً، وهو المطلوب، ولذلك لم يحتمله أحد بهذا الاحتمال.

فيدور الأمر بين القسمين الآخرين: من تقابل التضادّ، أو العدم والملكه.

وتعيين أحدهما يدور مدار كون الإطلاق عباره عن عدم القيد والإرسال

عنه حتّى يكون أمراً عدمياً، أو عبارته عن أمر وجودى وهو السريان والشيوعيه فى الأفراد.

وعليه، فهنا عدّه مسالك ينبغى طرحها والبحث عنها:

منها: ما نسه المحقق النائى إلى المشهور من أنّ المراد من الإطلاق هو الثانى.

ولعلّ مقصوده هو ملاحظه التعريف الذى ذكرناه من كون المطلق هو ما دلّ على شايح فى جنسه، بأن يكون الشيوع جزءاً من مدلول اللفظ، حتّى يكون جزئه الآخر فى المطلق هو الذات والمعنى، فلا نحتاج حينئذٍ فى تحصيل السريان والشيوع إلى إجراء مقدّمات الحكمه، فحينئذٍ يعدّ الإطلاق أمراً وجودياً كالتقييد، فىكون تقابلهما على نحو التضادّ.

لكن هذا بناءً على القول بعدم صحّه فرض عدم شىء جزءاً لشىءٍ آخر، وإلاّ لأمكن القول بأنّ عدم التقييد بقيد يكون جزءاً للإطلاق، فلا يصير حينئذٍ التقابل بينهما التقابل بين الوجودين حتّى يكون تضاداً.

ولكنّه غير صحيح، لأنّ عدم الشىء ليس له حظّ من الوجود ليجمعه جزءاً لعنوان شىء .

ومنها: المسلك الذى تبناه سلطان العلماء ومفاده أنّ الإطلاق مستفاد من مقدّمات الحكمه، أى يفهم من عدم ذكر القيد فى الكلام مع انضمام سائر ما يرتبط به يفهم الإطلاق، فىكون الإطلاق حينئذٍ أمراً عدمياً، ويكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكه.

هذا، ولكن على كلا المسلكين لا بدّ أن يردا على المحلّ القابل لهما، فإمكان

ارتفاعهما في غير القابل مسلّم، دون المحلّ القابل إذ هو محال، فلا يمكن في الإنسان ارتفاع البصر والعمى بخلاف الجدار حيث يمكن فرض ذلك، فكلّ مورد يمكن فيه ملاحظه القيد حتّى يتحقّق به التقييد فيصحّ فيه الإطلاق، إن لم يلاحظ فيه ذلك، وهذا هو الصحيح.

ولكن الأولى أن يُقال: إنّه شبيه العدم والملكه، لأنهما تجريان في الأشياء الحقيقيه، مثل ما إذا كان للشيء قوه واستعداد يتمكّن من خلالهما الخروج إلى مرتبه الفعلية، مثل تقابل العداله والفسق - إن قلنا بكون العداله هي الملكه لا نفس ترك المحرّمات وفعل الواجبات - هذا بخلاف ما نحن فيه إذ ليس هنا قوه واستعداد حتّى يخرج إلى مرتبه الفعلية.

الأمر الرابع: أنّ الإطلاق والتقييد أمران إضافيان، أي يصحّ أن يتعلّقا بشيء واحد حقيقي من جهه كان مطلقاً وأخرى مقيداً، مثل (زيد الكاتب جائن) حيث إنّه مقيد بقيد الكتابه، ولكنّه مطلق من حيث القيام والعود، وأمثال ذلك كثيره في العرف، هذا بلا فرق بين كونه في الأعلام والذوات والأوصاف والأعراض، بل وفي العرضيات كالأمور المنتزعه مثل الفوقيه والتحتيه والقبلية والبعديه وغيرها.

الأمر الخامس: اختلف الأصوليون والمنطقيون في أنّ الكلي الطبيعي الذي كان وجوده عين وجود أفراده، وكان معروضاً لوصف الكليه - أي الماهية - هل هو الماهية اللّا بشرط القسمة، أو اللّا بشرط المقسمة، أو الماهية بنفسها من دون أن يكون بأحد من القسمين المذكورين؟

ذهب المشهور إلى الأوّل تبعاً للمحقّق الطوسي في «التجريد»، ووافقهم المحقّق النائيني في فوائده، وإلى الثاني المحقّق السبزواري حيث قال في منظومته

بقوله:

مخلوطةً مطلقه مجرّده عند اعتبارات عليها وارده

وذهب إلى الثالث المحقق الخوئي، بل قد يظهر ذلك من العلامة البروجردى، بعد اتّفاقهم جميعاً على عدم كون الكلّي الطبيعي في القسمين الآخرين من الماهيّة - وهو بشرط شيء وبشرط لا - لأنّ الأوّل منهما مقيد بالوجود الخارجى، وما هو كذلك لا يمكن أن يتّصف بوصف الكلّي، والثانى منهما مقيد بعدم الوجود، وما يكون حاله كذلك لا يمكن أن يكون حاله بصورة الكلّي الطبيعي الذى يوجد بوجود أفراد، لأنّه مجرّد عن جميع الخصوصيّات، ولذلك يُسمّى بالماهيّة بشرط لا.

أقول: والذى دعى القوم إلى ملاحظته تقسيم الماهيّة، إنّما هو تعيين ما يعرضه وصف الكلّي، أعنى الكلّي الطبيعي، فإنّهم لمّا لاحظوا أنّ الماهيّة يمكن أن توجد فى الذهن وحدها، ويمكن أن توجد فيه مقيداً بوجود شيء معها، ويمكن أن توجد فيه مقيداً بأن لا يكون معها شيء، فلا محاله احتاجوا إلى هذه التقسيمات حتّى يتبيّن ما هو معروض وصف الكلّي .

وقد يظهر من بعضهم أنّ التقسيمات المذكوره إنّما لوحظت لا باعتبار الماهيّة نفسها وانقسامها إليها، كما صرّح بذلك العلامة البروجردى قدس سره، بل قد يستشعر ذلك من كلمات صاحب «المحاضرات» أيضاً، كما قد يفصح عنه ظاهر كلام المحقق السبزواري بقوله: (عند اعتبارات عليها وارده) مع أنّ حقيقه الحال ليس كذلك، بل الماهيّة فى الواقع ونفس الأمر قد تكون كذلك، لأنّها إذا قيست إلى أىّ شيء قد يكون ذلك لازماً، بحسب وجودها أو بحسب ذاتها، كالتحيز بالنسبه

الجسم فى الأوّل، والزوجيّه والأربعه فى الثانى، وهى المسّمّاه بالماهيّة بشرط شىء، ففى ذلك لا يمكن لحاظ قسمين آخرين، وإن لوحظ ألف مرّه، إذ لا دخل للحاظ اللّاحظ فى حقيقه الأشياء.

وقد تكون بالنسبه إلى شىء ممتنع الالتحاق بحسب وجودها، أو بحسب ذاتها، كالتجرّد عن المكان والزمان بالنسبه إلى الجسم فى للأوّل، وكالفرديّة للأربعه فى الثانى، ولا يمكن لحاظ تغيير الشىء عمّا هو عليه، لأنّه أمرٌ حقيقى وواقعى.

وقد تكون ممكن الالتحاق والتحقّق، مثل الوجود بالنسبه إلى الماهيّة، والبياض بالنسبه إلى الجسم الخارجى، فهذه هى الماهيّة اللّابشرط.

وهكذا ظهر الفرق بين المقسم والقسم، لوضوح أنّ المقسم عبارة عن نفس الماهيّة، إذ هى القاعده لمقايسه كلّ شىء معه، من جهه إمكان الالتحاق وامتناعه ولزومه، فهل معنى المقسم إلّا هذا، أى ورود تمام الأقسام عليه.

نعم، يمكن إجراء هذه التقسيمات الثلاثه للماهيّة الموجوده لا لنفس الماهيّة فقط، ولكن الذى هو دائر فى العلوم هو الأوّل منهما دون الثانى لمحدوديّه الماهيّة الموجوده فى الخارج أو فى الذهن، كما لا يخفى.

أقول: وممّا بينا يمكن الجواب عمّا ذكره صاحب «المحاضرات» من الإشكال من أنّ الماهيّة بصوره المقسم مغاير مع الماهيّة بنفسها، وقال رحمه الله فى توجيه الإشكال إنّ هذه الدعوى برغم معرفيتها عندهم، حيث ادّعوا أنّ (الماهيّة اللّابشرط المقسمى هى نفس الماهيّة من حيث هى هى، إلّا أنّها خاطئه جدّاً ولا واقع موضوعى لها، وذلك لما عرفت من أنّ الماهيّة من حيث هى هى بعينها هى

الماهية المهملة، التي كان النظر مقصوراً على ذاتها وذاتياتها، وغير ملاحظ معها شيء خارج عنهما، بل قلنا إنها مهملة بالإضافة إلى جميع الخصوصيات - الذهنية منها أو الخارجية - حتى عنوان إهمالها، وقصر النظر عليها، ولذا لا يصح حمل شيء عليها في إطار هذا اللحاظ إلا الذات، فيقال: (الإنسان حيوان ناطق).

وهذا بخلاف الماهية اللابشرية المقسمة، فإن عنوان المقسمة قد لوحظ معها، فلا يكون النظر مقصوراً على الذات والذاتيات، فإذا كيف تكون الماهية اللابشرية المقسمة هي الماهية المهملة ومن حيث هي هي (١) انتهى محل الحاجة.

والجواب: قد عرفت بأن الماهية بعنوان ذاتها يكفي في ورود الأقسام عليها، لعدم حاجتها إلى اللحاظ من اللاحظ حتى يقال بأن عنوان المقسمة أيضاً ملحوظ، لوضوح أن لحاظ هذه الحثية يخرجها عن المقسمة، لأنها عبارة عما هو في الواقع حثية من صرف النظر عن اعتبار المعبر، غاية الأمر إذا قيس هذه الماهية مع شيء آخر يتحقق لها إحدى ثلاث حالات: بشرط شيء، أو بشرط لا، أو لا بشرط، فلنا أربعة أسماء، والأول هو المقسم الذي يُطلق عليه اللابشرية المقسمة، والثاني اللابشرية القسمة، والثالث بشرط لا، والرابع هو بشرط شيء، هذا بخلاف ما ذكره صاحب «المحاضرات» حيث جعلها خمسا، لأنه قد انقطع نفس الماهية المهملة بالماهية عما هو المقسم، وإثباته كذلك في غاية الإشكال.

الأمر السادس: في أن مفاد الإطلاق الذي عرفناه بأنه الإرسال عن القيد، هل

هو ثابت بلا فرقٍ بين كون إرسال المفهوم حاصلً من دالٍّ لفظيٍّ كما في قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»، حيث أنّ حكم الحليّه قد تعلق بنفس البيع من دون تقييد، فريماً يقال إنّ إطلاقه استفيد من الألف واللام لكونه للجنس دون الاستغراق بأن كان بمعنى كلٍّ، لكنّه بعيد جداً.

أو أنّ الإطلاق حاصل من دالٍّ غير لفظيٍّ مثل (اعتق رقبه) إن لم نقل دلالاته على الإرسال يكون بنفس التنوين للتذكير، بل كان بواسطة مقدمات الحكمه، كما عليه سلطان العلماء وإلا كان لفظياً.

لكن الأخير مغاير مع العموم والسريان الذي كان معناه شمول جميع الأفراد بحسب مقتضى اللفظ فقط، مثل لفظ (كلُّ) و(جميع) و(الجمع المحلّي باللام) حيث تدلّ على استغراق الأفراد، فيطلق عليه العموم لا الإطلاق .

ثمّ إنّ الإطلاق والتقييد قد يردان على المفاهيم الأفراديّه كالرجل، والرجل الكاتب مثلاً جاء، وقد يردان على الجمل التركيبية، غايه الفرق بينهما أنّ الإطلاق في الأوّل يوجب التوسعه والتقييد والتضييق كما ترى وضوحاً في المثال المزبور، إذ فرق بين أن يقال: (اضرب رجلاً) وبين أن يقال: (اضرب الرجل الكاتب)، هذا بخلاف الإطلاق والتقييد في الجمل التركيبية، حيث يوجب الإطلاق التضييق نوعاً وتقييد التوسعه مثل إطلاق الأمر حيث يقتضى كون الأمر نفسياً عينياً تعينياً بخلافه في التقييد على ما يقتضيه، فقد يكون شاملاً للنفسى والغيرى أو العينى والكفائى والتعيينى والتخييرى، وقد يكون مقتضى تقييده خصوص الغيريه مثلاً فيصير مضيقاً كالإطلاق.

وهكذا في إطلاق العقد، حيث ينصرف إلى نقد البلد أو التسليم والتسلم

وغير ذلك من شروط البيع، بخلاف تقييده حيث قد يقتضى التوسعه فيشمل البلد الذى يدفع فيه النقد وأمثال ذلك.

والذى كان محلّ الكلام والبحث هنا، هو المفاهيم الأفراديه دون التركيبه كما لا يخفى، ويقتضى المقام البحث عن بحث المطلق من الألفاظ الموضوعه له، فمنها اسم الجنس.

البحث عن اسم الجنس

البحث عن اسم الجنس

إذا عرفت الأمور الستة الآنفه، فنقول:

وقع الكلام بين الأعلام فى الفرق بين اسم الجنس وعلمه، وعن معنى اسم الجنس وماهيته .

أقول: الظاهر أنه وضع لنفس الماهية العاربه عن قيد الوجود والعدم وغيرهما، حتى قيد كونها عاربه عن كل قيد حقيقى أو اعتبارى، لأن معنى جعله للذات ليس إلا هذا، فالإنسان فى الذوات، والسواد والبياض فى المعانى والأوصاف، وضعت لنفس ماهية الإنسان والسواد والبياض، بل وهكذا فى العرصيات كالفوقيه والخلفيه والأماميه ونظائرها من الأمور المنتزعه الموجوده بمنشأ انتزاعها.

لا- يُقال: إن الماهية كذلك - أى عاربه عن جميع الخصوصيات حتى عن وجودها فى الذهن - لا يمكن تصوورها وتعقلها، إذ الذهن هو الذى يقع وعاءً لتصورها، فكيف يمكن تعريتها عنه؟!

لأننا نقول: لا إشكال فى أن الأمور التى تعد من المعقولات الثانيه لا وعاء لها

إلاّ الذهن، إلاّ أنّه قد يلاحظ بما أنّه ملحوظ في الذهن، فيكون مقيّداً به، وقد يلاحظ من دون توجّه إلى كونه ملحوظاً، بل قد استعمل الذهن ظرفاً لتعقّله، وهذا هو المقصود بأن يكون الموضوع في أسماء الأجناس هو نفس الماهيّة، وهذه بنفسها لها سريان في مصاديقها، ومتّحده معها، لعدم تقييدها بشيء وأنها مرسله عن القيد من دون أن يلاحظ معها السريان والشمول حتّى يكون قسيماً.

والعجب من المحقّق النائني قدس سره (١) كيف عزّف الكلّي الطبيعي في المقام بأنّه عبارته عن الماهيّة اللابشرط القسمي، بتوهم استحاله كونه هو المقتضى منها؛ لأنّ من أقسامه وأفراده هو الماهيّة بشرط لا، وهي عبارته عن الماهيّة المجرّده عن كلّ خصوصيّة حتّى خصوصيّة وجودها الذهني، وليست الماهيّة بشرط لا من أفراد الحقيقة، مع أنّ الكلّي الطبيعي عبارته عن حقيقة الشيء الذي يقال في جواب ما هو، والجامع بين جميع المتّفقه الحقيقيه من الأفراد الخارجيّة الفعليه وما يفرض وجودها.

لكنّه رحمه الله عزّفه في اسم الجنس بأن جعله موضوعاً للماهيّة اللابشرط المقسّمى، وقال عنه (٢): (اعلم أنّ الحقّ هو كون أسماء الأجناس موضوعه بإزاء اللابشرط المقسّمى، كما هو مقاله السلطان، وليست موضوعه بإزاء اللابشرط القسّمى كما هو مقاله المشهور، وذلك لوضوح أنّ استعمال الإنسان في الماهيّة بشرط لا كقولنا: (الإنسان نوع)، وفي الماهيّة بشرط شيء والماهيّة لا بشرط كقولنا: (الإنسان ضاحك)، يكون بوزان واحد، وعلى نهج فارد، بلا تصرّف وعنايه، ولو كان الإنسان موضوعاً للابشرط القسّمى، لكان استعماله في الماهيّة

١- فوائد الأصول: ٢ / ٥٧١ - ٥٧٢ .

٢- فوائد الأصول: ٢ / ٥٧١ - ٥٧٢ .

بشرط لا على نحو التجوّز والعنايه، ومما يقطع به أنّه ليس للإنسان وضعان:

ووضع يكون باعتبار ما يحمل عليه من المقولات الثانويّه، ويكون من الماهيّه بشرط لا.

ووضع يكون باعتبار ما يحمل عليه من الخارجيّات .

ويقطع أيضاً أنّه ليس استعمال (الإنسان) في أحدهما على نحو الحقيقة، وفي الآخر على نحو المجاز، فلا بدّ أن يكون موضوعاً للجامع بينهما، وليس ذلك إلاّ اللابشرط المقسمي، وهو الماهيّه المبهمه المهمله القابله للانقسامات)، انتهى محلّ الحاجه.

وجه التعجّب: أنّه إذا فرض استحاله جعل الماهيّه المبهمه المهمله كلياً طبيعياً، لعدم إمكان جعلها جامعاً بين الماهيّه في الأفراد الحقيقيه الخارجيه، وبين ما لا يوجد حتّى في الذهن في الماهيّه بشرط لا أي المجزّه عن الوجود حتّى بصوره فرضه، فكيف جعله معنى موضوعاً له للفظ (الإنسان) وحقيقه فيه، مع فرض كونه جامعاً بين الأفراد الحقيقيه وغيرها، إذ الوضع للمعنى فرع إمكان تعقل ذلك، وإلاّ لاستحال الوضع لما لا يكون له تحقّق أصلاً لاستحاله.

فإمكان الوضع للجامع في مثل لفظ (الإنسان) و(الحيوان) هو أدلّ دليل على إمكان جعله مقسماً لجميع الانقسامات، فإذا أمكن جعله جامعاً لما له وجود في الخارج حقيقه، وما لا-وجود له ويعدّ ممتنعاً فلا بأس من جعله أيضاً كلياً طبيعياً كما عليه سلطان العلماء.

والخلاصه: ظهر من جميع ما ذكرنا حال أسماء الأجناس وأنها وضعت لنفس الماهيّه المهمله المبهمه العاريه عن جميع القيود، لا بمعنى لحاظها كذلك حتّى يصير قسمياً كما عرفت.

البحث عن علم الجنس

البحث عن علم الجنس

أقول: يدور البحث في المقام عن علم الجنس وكيفية وضعه، فقد اختلف الأعلام في وضعه:

الترزم المشهور - على ما في «نهاية الأفكار» - بأنه موضوع للطبيعه المطلقه، وعند السلطان للطبيعه المهمله بلا إشكال.

وإنما الكلام في أنه :

هل فيه مزيه زائده على اسم الجنس من حيث التعيين بالإشاره الذهنيه كما عليه المشهور.

أو كون التعيين بصوره المرآتيه والحكايه، لا أن يكون قيد الذهنيه داخلاً في الموضوع له كما صححه المحقق الحائري صاحب «درر الفوائد» ووافقه الكلبي يگانی في كتابه المسمى ب- «إفاضه العوائد»، صاحب «نهاية الأفكار» وغيرهم.

أو أن التعيين بالذات للمعنى في علم الجنس كأسامه وفعاله في قبال اسم الجنس كأسد وثلعب كما عليه المحقق الخميني.

أو لا- تعين فيه أصلاً، بل كان وضعه كاسم الجنس، وكان التعريف فيه لفظياً كالتأنيث اللفظي لا- معنوياً كما عليه المحقق الخراساني وصاحب «المحاضرت»؟

وجوه وأقوال.

أقول: نتعرض أولاً لكلام صاحب «الكفايه»، ثم نطرح ما أورد عليه.

قال المحقق الخراساني: (ومنها علم الجنس كأسامه، والمشهور بين أهل

العربيّه أنّه موضوع للطبيعه لا بما هي هي، بل بما هي مستعينه بالتعّين الذهني، ولذا يعامل معه معامله المعرفه بدون أداه التعريف. لكن التحقيق: أنّه موضوع لصرف المعنى بلا لحاظ شيء معه أصلاً كاسم الجنس، والتعريف فيه لفظي كما هو الحال في التأنيث اللفظي، وإلا لما صحّ حمله على الأفراد بلا تصرّف وتأويل، لأنّه على المشهور كلّى عقلي، وقد عرفت أنّه لا يكاد صدقه عليها مع صحّ حمله عليها بدون ذلك، كما لا يخفى، ضروره أنّ التصرّف في المحمول بإرادته نفس المعنى بدون قيده، تعسّف لا يكاد يكون بناء القضايا المتعارفه عليه، مع أنّ وضعه لخصوص معنى يحتاج إلى تجريده عن خصوصيته عند الاستعمال، لا يكاد يصدر عن جاهل، فضلاً عن الواضع الحكيم(١)، انتهى كلامه .

ونرد عليه أولاً: بالسؤال عن أنّ أيّ شيء هو الفارق بين اسم الجنس وعلمه حينئذٍ؟

فإنّ أجب بجواز جعله مبتدأ وذو الحال دون اسم الجنس.

قلنا: هو أوّل الكلام، لأنّه نكرة في المعنى لا أثر لتعريف لفظي حينئذٍ.

وثانياً: بما قد أورد عليه المحقّق الحائري صاحب «الدرر» بقوله:

(أقول: فيما أفاده نظر، لإمكان دخول الوجود الذهني على نحو المرآتيه في نظر اللاحظ، كما أنّه تنتزع الكلّيه من المفاهيم الموجوده في الذهن، لكن لا على نحو يكون الوجود الذهني ملحوظاً للمتصوّر بالمعنى الاسمي، إذ هي بهذه

الملاحظه مباينه مع الخارج، ولا تنطبق على شيء، ولا معنى لكليه شيء لا ينطبق على الخارج أصلاً.

إذا عرفت هذا فنقول: إن لفظ (أسامه) موضوع للأسد بشرط تعيينه في الذهن، على نحو الحكايه عن الخارج، ويكون استعمال ذلك اللفظ في معناه بملاحظه القيد المذكور، كاستعمال الألفاظ الداله على المعاني الحرفيه، فافهم وتدبر (١)، انتهى كلامه.

أورد عليه المحقق الخميني بقوله: (وفيه: أن كون اللّحاظ حرفياً لا يخرج عن كون موطنه هو الذهن، فلا محاله يتقيّد الطبيعه بأمر ذهني، وإن كان مرآة للخارج، ولكن ما ينطبق على الخارج هو نفس الطبيعه لا المتقيّد به بأمر ذهني، وكون اللّحاظ مرآة ليس معناه عدم تقييدها به، أو كون وجوده كعدمه، إذ بأي معنى فسّر هذا اللّحاظ، فلا محاله يكون علم الجنس متقوّمًا به حتّى يفترق عن اسمه، والمتقوّم بأمر ذهني لا ينطبق على الخارج) (٢)، انتهى كلامه هنا .

ثمّ تصدّى رحمه الله بنفسه للجواب ودفع الإشكال: ومن جمله كلامه المبيّن لمرامه قدس سره هو أنّه (لا بأس بأن يُقال إنّ اسم الجنس موضوعه لنفس الماهية التي ليست معرفه ولا نكره، وعلم الجنس موضوع للماهية المتعينة بالتعین العارض لها متأخراً عن ذاتها، في غير حال عروض تنكير عليها).

وبالجمله: اسم الجنس موضوعٌ لنفس الماهية، وعلم الجنس موضوع للطبيعه بما هي متميزه من عند نفسها بين المفاهيم، وليس هذا التميّز والتعین

١- درر الفوائد: ج ١ / ٢٣٢ .

٢- تهذيب الأصول: ج ٢ ص ٦٩ .

متقوماً باللحاظ، بل بعض المعانى بحسب التشخيص الذى يساوق الوجود حتى يصير كالأعلام الشخصيه، بل المراد منه التعيين المقابل للنكاره، نفس طبيعه الرجل لا تكون نكره ولا معرفه فيه، فكما أن النكاره واللا تعين تعرضها، كذلك التعريف والتعيين، فالتعريف المقابل للتكثير غير التشخيص، فظهر أن الماهيه بذاتها لا معروف ولا منكور، وبما أنها معنى معين بين سائر المعانى، وطبيعه معلومه فى مقابل غير المعين معرفه، فأسامه موضوعه لهذه المرتبه، واسم الجنس لمرتبه ذاتها، وتنوين التكثير يفيد نكارتها، واللا تعين ملحق بها كالتعين.

ثم الظاهر أن اللام وضعت مطلقاً للتعريف، وإن أفادت العهد وغيره بدالاً آخر، فإذا دخلت على الجنس وعلى الجمع، تفيد تعريفهما، وأفادت الاستغراق، لأن غير الاستغراق من سائر المراتب لم يكن معيناً، والتعريف هو التعيين وهو حاصل مع استغراق الأفراد لا غير، وما ذكره فى علم الجنس غير بعيد عن الصواب، وإن لم يقدّم دليل على كونه كذلك، لكن مع هذا الاحتمال لا داعى للذهاب إلى التعريف اللفظى البعيد عن الأذهان (١)، انتهى كلامه .

أقول: ومما يمكن أن يرد على كلامه قدس سره :

أولاً: إنا نسأل من جنابه عن الوعاء الذى حصل فيه التعيين الذى سمّاه بالمعرفه؟!، لوضوح الفرق بين ماهيه الشئ وبين عوارضه، إذ الماهيه يمكن القول فيها بأنها لا موجوده ولا معدومه، لا معرفه ولا نكره؛ لأنها فى الحقيقه والواقع ليست إلا هي، هذا بخلاف ما كان من العوارض من التعيين واللا تعين، والمعرفه والنكره، كما صرح بذلك بقوله: (علم الجنس موضوعه للماهيه المتعينه

بالتعین العارض لها متأخراً عن ذاتها)، وحيث أنه لا بدّ من وعاء حتّى يعرض عليه، وهذا الوعاء لا يكون إلاّ أحد الأمرين من الذهن أو الخارج، إذ لا- ثالث لهما، غايه الأمر أنّ التعيّن إذا كان وعاءه الذهن أمكن أن يحمل عليه الأفراد بما له من الحقيقه، لأنّ وجوده الذهني بملاحظه إيصاله إلى الخارج، وهذا بخلاف ما لو كان بصوره التقييد وهو أيضاً على قسمين:

تارة: يكون القيد والتقييد كلاهما داخلاً، وهو الموجب أن يكون أحدهما جزءاً للموضوع، كما أنّ الآخر أيضاً جزءاً، فيتحقّق منه الجزئيّه.

وأخرى: ما لا يكون القيد داخلاً دون التقييد، فينزع منه الشرطيّه.

وكلاهما لا يمكن أن ينطبقا على الخارج، لأنّه كان ملاحظاً بوجوده الذهني ولا موطن له حينئذٍ إلاّ الذهن، والمقصود هنا لا بدّ أن يكون هو الأول أى الظرفيه والوسيله أى ما به ينظر لا ما فيه ينظر، وحيث أنّ التعيّن واللّا تعيّن يعدّان حينئذٍ من الأعراض، لا بدّ لهما من معروض يعرضان عليه، والمعروض لا يمكن أن يكون نفس الماهيّة لصوره المبهمه المهمله؛ لأنّ بعروض التعيّن أو اللّا تعيّن عليها تخرج عن الإبهام، والخروج عنه لا يكون إلاّ بوجودها في أحد من الوجودين.

وثانياً: يرد عليه رحمه الله إشكال أدبي وهو أنّ النحويين مجمعون على أنّ تنوين التنكير لا يدخل إلاّ على الأسماء المبيّته كصه ومد، ولا يدخل على مثل رجل وزيد إلاّ تنوين التمكّن، فعلى هذا لا يمكن الجمع بين قوله أوّلاً (بأنّ نفس طبيعه الرجل لا تكون نكره ولا- معرفه) مع قوله ثانياً: (وتنوين التنكير يفيد نكارتها) حيث لا يساعد مع الإجماع المذكور المنقول في كتب النحويين كالهديّه

والسيوطى والمغنى، بأنّ تنوين الرجل يكون تمكناً لا تنكيراً كما قاله السيّد الأستاذ قدس سره ، بل المراد من النكره عندهم هو ما لا يوجد أداه التعريف فيه، وعدم كونه بنفسه معرفه كالأعلام الشخصيه، فلا يحتاج للتنوين لإفهام التنكير.

فالأولى أن يُقال في عَلم الجنس: بأنّه وضع للماهيه المتعيّنه بالتعيّن على النحو الذى يدلّ عليه الجنس المعرّف بالألف واللام كالأسد، فكما أنّه موضوع للأسد المعين إمّا بالتعيّن الخارجى أو الذهنى أو الدكرى، هكذا يكون فى أسامه وفعاله فإنّها تدلّ على أسدٍ معيّن بواحدٍ من التعيّنات، فبذلك يفرق بين اسم الجنس لأنّه يكون موضوعاً للماهيه المبهمه، وبين عَلم الجنس للماهيه المتعيّنه بإحدى التعيّنات.

أقول: ويبقى السؤال عن الفرق بين عَلم الجنس وبين الجنس المعرّف باللام إذا كان الموضوع له فى كليهما واحداً.

والجواب: بأنّ الفرق حاصل من جهه كيفيه اختلاف وضعهما، لأنّ الجنس المعرّف باللام يكون الموضوع له أولاً- هو نفس الماهيه، وما يدلّ على التعيّن هو عبارته عن الألف واللام، هذا بخلاف عَلم الجنس حيث أنّ الموضوع له فيه هو الماهيه المتعيّنه بوضع واحد، ودالّ واحد بدالّين كما فى سابقه، وهذا المقدار يكفى فى الفرق بينهما، كما لا يخفى .

وما ذكرناه يوافق مع ما يستظهر عن السيّد الحكيم فى «حقائق الأصول»^(١)، والعلامة الطباطبائى فى «حاشيته على الكفايه»^(٢)، وإن كان بعض كلام الأوّل ما يوجب خلاف ما ذكرناه، من بيان كون التعيّن هو حضوره فى ذهن

١- حقائق الأصول: ١ / ٥٤٨ .

٢- الحاشيه على الكفايه: ١ / ١٦٨ .

السامع قبل الكلام من دون إشاره إلى غيره، ولعلّه كان بملاحظه حال الغالب كونه كذلك فى الانحصار فيه فقط.

وكيف كان، فهذا هو الأقوى عندنا فى وضع علم الجنس.

ولكن وليعلم أنّ الأعلام الجنسيّه لم تكن مستعمله فى عرفنا الحالى لنرجع إليه فى تمييز معناها، ويلاحظ بأنّ قيد الحضور يؤخذ فيها أم لا، إلّا- أنّ تتبع موارد استعمالها فى كلام العرب كافٍ لمعرفه ذلك، فإنّهم يستعملونها فى مقام المعرّف فيقولون أسامه أشجع من الثعلب، كما يقولون الأسد أشجع منه، وبذلك افتقرت عن اسم الجنس فى بعض الأحكام من منعها عن الصرف وعدم دخول اللّام عليها، وغير ذلك .

كما ظهر ممّا ذكرنا أنّ تعريف علم الجنس معنويّ لا لفظيّ، لما قد عرفت من كون معناه بإحدى التعيّنات، فلا يحتاج إلى أداء التعريف حينئذٍ، فتأمل جيّداً.

المفرد المعرّف باللام

المفرد المعرّف باللام

وهو مثل الإنسان والرّجل ونظائرهما، فإنّه على أقسام:

تارة: يكون للجنس، مثل: (الرجل خيرٌ من المرأة).

وأخرى: للاستغراق، مثل قوله تعالى: «إِنَّ الْأِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا» (١).

وثالثه: للعهد، وهو على ثلاثه:

(١) للدُّكرى، مثل قوله تعالى: «كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ» (٢).

(٢) للحضورى، مثل اغلق الباب.

(٣) للذهنى، مثل قوله: (ولقد أمرُّ على اللئيم يسبني).

أقول: يدور البحث عن أنّه هل الموضوع له عبارته عن نفس ما هو الموضوع له فى حال تجرّده، وأنّ اللام قد وضعت لإفاده التعريف والتعيين، كما عليه المشهور.

أم أنّ الموضوع له نفس ما كان قبل دخول اللام، وهو للتزيين فقط كاللام الداخلة على الأعلام الشخصيّة كالحسن والحسين عليهما السلام، كما عليه صاحب «الكفايه».

١- سورة العصر: الآية ٢ و ٣ .

٢- سورة المزمل: الآية ١٥ و ١٦ .

أم أنّ الوضع يكون لمجموع المدخول واللام على أحد المعانى المذكوره بوضع مستقل، ولو كان بصوره تعدد الوضع حتى يصير مشتركاً لفظياً، أو بالوضع للجامع ليكون الأقسام داخله تحته حتى يصير مشتركاً مفهوماً.

أم أنّ الموضوع له حقيقه نفس المعنى المدخول قبل دخول اللام، غايه الأمر قد استعمل حالياً فى صورته التعريف والتعین مجازاً ؟

أمياً صاحب «الكفايه»: فإنه لما التزم بأنّ قبول كون اللام للتعريف والإشاره إلى التعین مستلزمٌ لكون موطنه هو الذهن، وهو يلزم الإشكالات التى ذكره من أنّ عدم التجريد يستلزم عدم إمكان الامتثال، ومع التجريد موجب للتعسف، مضافاً إلى اللغويّه فى الجعل، التجأ - مع قبول كون المدخول هو معناه السابق، قبل دخول اللام وبقائه على حقيقته - إلى أنّ اللام للتزيين نظير الأعلام الشخصيه.

وفيه: بعدما عرفت فساد مبناه، فلا مانع من القول بكون الموضوع له فى المدخول باقٍ بحاله، إلا أنّ اللام قد وضعت للدلاله على أصل التعريف والتعین، وإن استفيدت خصوصيته كون المورد للجنسيه أو الاستغراق أو العهديه من المورد، لا أن تكون اللام دالّه عليه، فيكون حال المفرد المدخول عليه اللام فى الاستعمال فى تلك الموارد، حال أسماء الإشاره والموصولات، فكما أنّ اسم الإشاره قد يكون متعلقه إلى ما هو المشار به فى الخارج مثل (هذا زيد)، وآخر ما يشار به إلى الكلى مثل قولنا: (هذا الكلى (أى الإنسان) أخص من الحيوان)، بل قد يشار به إلى المعدوم مثل قولنا: (هذا الشىء معدوم) من دون أن يؤثر هذا الاختلاف فى وضع اسم الإشاره، هكذا يكون فى اللام بالنسبه إلى تلك الموارد.

أمّا المحقق الخوئى: فإنه يظهر منه (أنّ اللام فى العهد الذهنى هو للتزيين، إذ

دخولها لا يفيد شيئاً، فيكون وجود اللّام وعدمها سيّان، فلا فرق بين قولنا: (لقد مررتُ على اللّثيم) وقولنا: (لقد مررتُ على لثيم) فإنّ المراد منه واحد على كلا التقديرين - وهو المبهم غير المعين في الخارج - ودخول العدم عليه فهو إنّما يكون من جهة أنّ أسماء المعرب في كلمات العرب لم تستعمل بدون أحد أمور ثلاثة: التنوين، الألف واللّام، والإضافة؛ لا أنّها تدلّ على شيء). انتهى حاصل كلامه (١).

أقول: بل قد يظهر من صاحب «الكفاية» أنّ المشهور القائلين بكون اللّام للتعريف والتعيين كان في غير العهد الذهني، فكأنّهم وافقوا كون اللّام في العهد الذهني هو للتزيين.

ولكن الإنصاف - كما عليه السيّد الحكيم في «حقائق الأصول» عدم كونه للتزيين فيه أيضاً؛ لأنّه كيف قال صاحب «المحاضرات» بأنّه لا فرق بين وجوده وعدمه فيه، مع إمكان أن يُقال في الفرق بينهما بأنّه تارة يريد بإتيان اللّام الإشارة إلى ما هو المعهود بينهما في مجلسٍ أو في محلٍّ من اللّثيم، بخلاف ما لو لم يأت بها، حيث أنّه يريد الإضممار بالمرور بأصل اللّثيم، من دون عنايه لشخصٍ خاصٍّ معهود بينها، فاستثناءً يكون في غير محلّه كما لا يخفى.

فثبت ممّا ذكرنا أنّ استعمال المدخول مع اللّام من حيث الحقيقة يكون باقياً بحاله، وأنّ الوضع والدالّ متعدّد بتعدّد موردهما من المدخول واللّام.

الجمع المعرف باللام

الجمع المعرف باللام

مثل (أكرم العلماء)، فلا نقاش في أنه يدلّ على العموم الاستغراقي، ولكن البحث في ما يدلّ عليه هل هو المدخول بنفسه، أو اللام كذلك، أو بوضع المجموع من حيث هو مجموع لذلك، أو لا يكون شيء منها يدلّ، بل قهراً ينطبق عليه من جهة انطباق التعيين والتعريف على ما يتحقّق ذلك، وهو ليس إلا الاستغراق، وجوه واحتمالات:

الاحتمال الأوّل: هو والذي ذهب إليه صاحب «الكفايه» من قبوله الوجه الثالث ابتداءً، مبتنياً على مبناه وهو الفرار عن التعيين والإشارة، المستلزم كونه ذهتياً.

الاحتمال الثاني: ما التزم به صاحب «الكفايه» أيضاً بعد التنزّل عن الأوّل، حيث يحتاج دلالته على الاستغراق بلا توسيط الدلالة على التعيين، فلا يكون بسببه التعريف إلا تعريفاً لفظياً.

الاحتمال الثالث: هو لصاحب الفصول، حيث قال في المبحث الأوّل من العام والخاص - على ما حكاه صاحب عنايه الأصول - :

(إنّ إفاده الجمع المعرف للعموم، ليست لكون اللام فيه موضوعه للعموم، كما سبق إلى أوهام كثير من المعاصرين، ولا لكون المركّب من الجمع والأدوات موضوعاً بوضع نوعي لذلك، كما توهمه بعض المعاصرين بل لعدم تعيين شيء من مراتب الجمع عند الإطلاق، بحيث يصلح لأن يشار إليه لدى السامع سوى الجميع

فيتعين للإرادة(1)، انتهى.

أقول: ومراده من (بعض المعاصرين) هو المحقق القمي الموافق مذهبه مذهب صاحب «الكفايه»، الذي ردّ بدوره على كلام صاحب الفصول بأنّ عدم التعيين في مراتب الجمع غير صحيح لتعيين أقلّ مراتب الجمع وهو الثلاثة، فلم يُحمل على الاستغراق؟

لكنّه مدفوع أولاً: بأنّ الثلاثة ولو كانت بنفسها عدداً مشخّصاً من بين سائر الأعداد، إلاّ أنّها باعتبار متعلّقها مبهم، لعدم معلوميته أيّ ثلاثة من العلماء لا بدّ من إكرامهم، ولذلك يعدّ المكلف مخيراً في إكرام ثلاثة منهم من بين الأفراد لو أتى بالجمع بدون اللّام، هذا بخلاف ما لو أريد الاستغراق من الجمع المعرّف باللام حيث كان متعيّناً قطعاً.

وثانياً: أنّه لا بدّ فيه من التعيين الخارجى دون الذهنى، فإنّ الثلاثة من الجمع لو سلّمنا تعيينه فى الذهن والإرادة كما التزم به صاحب «المحاضرات» - لا يكون متعيّناً خارجاً قطعاً، هذا بخلاف الاستغراق فإنّه متعيّن خارجاً.

فلذلك نعتبر مختار صاحب «الفصول» قوياً، مضافاً إلى أنّه مؤيّد بكون اللّام فى تمام الاستعمالات موضوعاً بوضع واحد، وهو التعريف والتعيين من دون لزوم القول بتعدّد الوضع واختلافه فى المفرد المعرّف والجمع المعرّف، فىكون التعريف حينئذٍ فى جميع الموارد تعريفاً معنوياً لا لفظياً، كما كانت اللّام فى الموردین تعريفاً لا تنزلياً، والله العالم.

النكرة

النكرة

المستفاد من ظاهر كلام صاحب «الفصول» قدس سره أنّ النكرة لها إطلاقان ومعنيان:

أحدهما: النكرة بمعنى الأخصّ، وهو اسم جنس دخل عليه تنوين التنكير، وأفاد الوحده، مثل قولك: (جائني رجلٌ لا رجلاً)، فهو النكرة في الاصطلاح.

والثاني: ما يكون في قبيل المعارف كالضمائر والأعلام ونحوهما وهو النكرة بمعنى الأعمّ، أي يطلق على اسم الجنس الذي يعرض عليه حالات متفاوتة من تنوين تنكر، ويفيد الوحده كما عرفت، ومن اسم جنس غير منصرفٍ كصفراء وحمراء، أو منصرفاً ودخل عليه اللام كالإنسان والحيوان، أو كان مبتياً لا معرباً كقَبْلُ وَبَعْدُ، أو كان مُعرباً ولكن قُرأ بسكون دون أن يدخل عليه التنوين مثل رَجُلٌ بالسكون، أو دخل عليه التنوين ولم يفد الوحده كتنوين التمكن الذي يتم به الاسم ويكون لمحض الدلالة، على أنّ الاسم معربٌ لا مبني ولا غير منصرف كما في قولك: (هذا رجلٌ لا امرأه)، أو (هو غلام لا جاريه)، كما مثله المحقق القمي، فإنّ جميعها تعدّ نكرة بالمعنى الأعمّ .

هذا على ما نقله صاحب «عنايه الأصول»^(١)، ثم استظهر من كلامه أنّه اختار كون النكرة هو الفرد المرّدّد وأنّ مدلول النكرة جزئي لا كلي.

أقول: ولكن المستفاد من كلام صاحب «الكفايه» وعدد كبير من الأصوليين أنّ النكره له فردان:

أحدهما: هو الفرد المعين في الواقع، المجهول عند المخاطب، مثل قوله تعالى: «جَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ» (١).

والثاني: هي الطبيعه المأخوذه مع قيد الوحده، فيكون حصّه من الرجل، مثل قولك: (جننى برجل)، فكأنّه أراد - كما يُستظهر من بيان المحقق الحائرى صاحب «الدرر» - أنّ النكره قد يكون معناه جزئياً مثل ما إذا أخبر عن رجل بقوله: (جاء رجل)، وقد يكون كلياً إذا وقع مورداً للإنشاء مثل: (جننى برجل)، حتّى تكون المادّه دالّه على الطبيعه الكليه، والتنوين على مفهوم الوحده، وهو أيضاً كلى كالمادّه الدالّه على الطبيعه، وضّم كلى إلى كلى لا يجعله جزئياً، فرجلٌ فى الثانى يصدق على أفراد الطبيعه المقيدّه فى عرض واحد، وعدم صدقه على اثنين فصاعداً إنّما يكون لعدم المصادقيه، كما أنّ مفهوم الإنسان لا يصدق على البقر مثلاً، هذا.

فنتيجة هذا القول: هو الفرق فى النكره بمعنى الأخصّ بين صوره الحكايه والإخبار، حيث أنّه يكون جزئياً، وبين صوره الإنشاء من الأمر والنهى المتعلّقان به حيث أنّه كلى.

ثمّ اختار المحقق الحائرى رحمه الله فى «الدرر» كون النكره فى كلا الموردین جزئياً حقيقياً، وخلصه دعواه:

(أَنَّ الجزئيه والكلّيه تكون من صفات المعقول في الذهن، بأن صدقه على الكثيرين كلّى وإلا فجزئى، وجزئيه المعنى لا تتوقّف على تصوّر جميع مشخصاته الواقعيه، فإنّ الشبح المرئى من بعيد، مع كونه مرّداً بين الإنسان وغيره، ومن الإنسان بين كونه زيدا أو عمرا، مع ذلك لا يخرج عن الجزئيه، فالرجل في كلا الموضوعين جزئى، غايه الأمر أنّ التعيّن في الأوّل واقعى وفي الثانى بيد المكلف، وعدم إمكان وجود فرد المرّدد في الخارج لا ينافى إمكان اعتباره في الذهن كما يعتبر الكسر المشاع في الذهن مع عدم وجوده في الخارج بوصف الإشاعه)، انتهى كلامه.

أمّا المحقّق العراقي: فقد جعل النكره (عباره عن الطبيعه المتقيده بإحدى الخصوصيات، على أن يكون الأحده بياناً ومقداراً لكمّ القيد، وأنّه إحدى الحصص، يُقال التمام والبعض والعشره والعشرين من دون أن يكون عنوان الأحده بنفسه قيده للطبيعه بوجه أصلاً كما عليه صاحب «الكفايه».

ثمّ قال: إلى هذا نظر من ذهب إلى الفرد المشترك، ثمّ أشكل على صاحب «الكفايه» بأنّه موجب لصيرورته حكماً قابلاً للصدق على القليل والكثير، فيكون شمولياً، مع أنّ النكره يكون من الطبيعه التبادلى، أى هذا أو ذاك، وجعل هذا وجه الفرق بين كون الوحده قيده أو بياناً للمقدار والكمّ(1)، انتهى كلامه.

أقول: بل لا يبعد استفاده ذلك من كلمات المحقّق الحكيم في «حقائق الأصول».

ولكن الحقّ عندنا: - كما عليه المحقّق الخميني في «تهذيب الأصول» والعلامة الطباطبائي في حاشيته على «الكفاية» - هو حكميّه معنى النكره في جميع الموارد، من دون أن يكون قيد الوحده مأخوذاً في معنى النكره، بل يكون استفاده هذا القيد أو غيره من دالّ آخر، من دون فرق بين كون النكره متعلّقاً للإخبار أو للإنشاء، والتعيّن المستفاد من الخارج لا يرتبط بالنكره نفسه، فالنكره حقيقته ليس إلا عين اسم الجنس من دون انضمام شيء معه، ولذلك يحتاج في تعيين حكم الوحده أو العموم بنحو الشمول أو التبادل إلى علامه وقرينه من اللام والإضافه والتنوين، ولم يجزوا في الإتيان بتلك العلامات إلا بواحد منها، فلا يجتمع اللام مع الإضافه، ولا التنوين مع الإضافه، ولا اللام مع التنوين، وذلك ليس إلا من جهة أنّ العلامه يكتفى بواحدٍ منها، فتصير النكره بحسب ما قلناه كليّه كاسم الجنس، بل هو هو، ولذلك تكون النكره بصوره اسم الجنس متعلّقاً للأحكام ولو كان مع لام التمكن.

في بيان ثمره المسلكين في الإطلاق

في بيان ثمره المسلكين في الإطلاق

ثمّ على ما ذكرنا في معنى اسم الجنس والنكره، وأنهما موضوعان للطبيعه المهمله بنحو الكلّي، في قبال ما نسب إلى المشهور من أنّ إطلاق اسم الجنس المطلق ليس بصوره الماهيّه المبهمه المهمله، بل كان الإطلاق والإرسال فيه ملحوظاً بنحو يجعله من قبيل اللابشرط القسّمى لا المقسّمى كما مرّ آنفاً، فعلى فرض صحّه هذه النسبه، ربّ الأصوليون على هذا الاختلاف ثمرتين أو ثمرات ثلاث، وهى :

الثمره الأولى: هي أنه يلزم على قول المشهور أن يكون استعمال المطلق في المقيّد بأحد القيد من الوجودى والعدمى، متّصلاً كان أو منفصلاً، استعمالاً مجازياً، هذا بخلاف ما لو قلنا بمقالتنا وهي مقاله سلطان العلماء من كون الإطلاق عبارته عن نفس الطبيعه المهمله المبهمه.

بيان ذلك: أنه حيث كان الإطلاق عبارته عن وضع اللفظ في اللغه على الطبيعه المقيّده بالشيوع والسريان، وكان قيد الإرسال فيه على الفرض مأخوذاً، فإذا استعمل اللفظ في غير الإرسال من التقييد بأحد القيد متّصلاً أو منفصلاً، فإنه لا بدّ من تجريده من أحد جزئى المعنى الموضوع له، وهو تقييد الإرسال والإطلاق، لاستلزامه صيروره اللفظ في (أعتق رقبه مؤمنه) مجازاً، لخروج (الرقبه) عن معناها الإطلاقى الحقيقى، واستعمالها في الرقبه بقيد الإيمان ممّا يجعلها مجازاً.

وهذا، بخلاف ما لو قلنا بأنّ المطلق وُضع لأصل الطبيعه المهمله، وأنّ قيد الوجود أو العدم الوارد عليه إنّما هو ثابت بدالّ آخر غير ما يدلّ عليه لفظ المطلق، بل هو باقٍ على إطلاقه بعد ورود القيد، لعدم استعمال (الرقبه) بعد ورود قيد (الإيمان) أو (عدم الكفر) عليه إلّا في معناها الإطلاقى الحقيقى، فلا يصير مجازاً.

ومن جمله من صرّح بهذا الاختلاف المحقّق النائينى فى تقريراته «فوائد الأصول»^(١)، فراجع كلامه. وأيضاً العلامة البروجردى فى «نهايه الأصول»^(٢).

أقول: ولكن الحقّ خلافه، أى يمكن حفظ الحقيقه فى كلا المسلكين:

١- فوائد الأصول للنائينى: ج ٢ / ٥٧٦ .

٢- نهايه الأصول: ج ٢ / ٣٣٩ .

أمّا على مقاله سلطان العلماء قدس سره الذى اخترناه، فهو واضح على ما سلمه قدس سره .

وأمّا على المسلك المشهور والقدماء أيضاً يمكن أن يقال بأنّ لفظ المطلق لم يستعمل إلّا فى إطلاقه، نظير ما قلناه فى لفظ العموم والعام بالنسبه إلى خصوص الخاص أى (الرقبه) فى المثال المذكور: (اعتق رقبه مؤمنه) حيث لم يستعمل إلّا فى معناه الأصلي، وهو الإطلاق، غايه الأمر بإضافه قيد الإيمان بالانفصال أو الاتّصال أو عدم الكفر، كذلك يفهم أنّ مراد جدّ المولى ليس إلّا- هو، أى مع هذا القيد، حتّى مع القول بمقاله المشهور من كون المطلق موضوعاً فى معناه الإرسالي بصوره لحاظ الإطلاق فيه، كما أنّ الأمر كذلك على القول بكون المطلق موضوعاً للطبيعه المهمله المبهمه.

والحاصل: أنّ لنا فى الاستعمالات إرادتان: الإراده الاستعماليه والإراداه الجدّيه، فكلّ لفظ يصدر عن المتكلّم، إن لم يلحق به قيداً بالاتّصال أو الانفصال، فأصالة تطابقهما يحكم بكون ما استعمل فيه هو المراد الجدّى للمتكلّم أيضاً، وأمّا إذا لحق به القيد مهما كانت صورته، يوجب عدم إمكان تحقيق أصاله التطابق بينهما.

وأمّا الإراده الاستعماليه فى الإطلاق بعد التقييد، فهى باقيه بحالها، ولذلك يؤخذ بهذا الإطلاق فى الأفراد المشكوكه بكونها داخله تحت القيد، وليس هذا إلّا- من جهه بقاء أصاله الإطلاق، والحكمه فى العقلاء من إيراد الإطلاق والتقييد هو الضرب للقاعده والقانون من جهه بقاء الحجّه فيما لم يعارضها حجّه أقوى من المقيّد كما فى الأفراد المشكوكه، فإسناد المجازيه إلى المشهور، وجعله ثمره للاختلاف بين المسلكين ليس على ما ينبغى.

نعم، أثر هذه القاعده والقانون تظهر فيما إذا كان بين دليل الإطلاق والتقييد تنافياً من جهة الإيجاب والسلب، والإثبات والنفي، كما لو قيل: (اعتق رقبه) و(لا- تعتق رقبه كافر)، فشكك في دخول بعض الأفراد في المقيّد وعدمه، وأما في المثبتين مثل: (اعتق رقبه) و(اعتق رقبه مؤمنه)، فإنّ أثر الجمع بينهما هو حمل المقيّد على أفضل الأفراد، حيث تكون الإراده واقعه حقيقه على المقيّد، وإن لم يكن المطلق أيضاً خارجاً عن حدّه حقيقه، إذ هي نتيجة الإثبات في الدليلين.

وبالجملة: ظهر ممّا ذكرنا عدم تماميه الثمره الأولى، لما قد عرفت من بقاء الحقيقه في الاستعمالين في المسلكين ثابتة، وعدم صيرورتها مجازاً.

الثمره الثانيه: هي أنه على القول بكون وضع المطلق واسم الجنس في الماهيه يكون على نحو اللابشرط القسّمى، فيكون الاستعمال فيه حقيقه فقط، دون ما لو استعمل في غيره فيكون مجازاً، بخلاف ما لو قلنا بمسلك سلطان العلماء من الوضع في الماهيه اللابشرط المقسّمى، فيكون الاستعمال في تمام الأقسام حقيقه أيضاً لكونه من أفراد الحقيقه، فحينئذٍ تظهر الثمره بينهما في أنه لو شكك في الفرد المستعمل فيه أنه مستعمل بنحو الحقيقه أو المجاز، فإنّ المرجع حينئذٍ هو أصله الحقيقه والإطلاق على القول الأوّل دون الثانى، لأنّ المفروض أنّ جميع الأفراد فيه حقيقى وليس بمجازى، حتّى يحتاج إلى اليتمسك بأصله الحقيقه، بل المرجع لإثبات الإطلاق هو مقدّمات الحكمه.

ولكن فيه أولاً: قد عرفت أنّ الاستعمال في كلا المسلكين كان حقيقياً وليس بمجازى .

وثانياً: أنه ليس بثمره مستقله، لإمكان إلحاقها بالثمره الأولى لأنها من

فروعها، أو إلحاقها بالثالثه كما سنبين لك إن شاء الله تعالى .

الثمره الثالثه: هى أن يُقال بأن ما ذكرنا من الأقسام لاسم الجنس من كون الوضع للماهيه اللأبشرط القسمى فى مقابل الماهيه بشرط شىء وبشرط لا، أو كون الوضع للماهيه اللأبشرط المقسمى، جميعها كان بحسب مقام الثبوت والتصوّر والواقع كذلك، دون مرحله الإثبات، حيث أنّها بمقتضى مرحله الإثبات قابله للتصوّر على وجوه:

البحث عن الوجوه المتصوّره فى مرحله الإثبات:

تارة: يعلم كون الحكم فى لسان الدليل مجعولاً- على الطبيعه المتقيده، بحيث يكون القيد داخلاً- فى تماميه موضوع الحكم، فالقاعده حينئذٍ لزوم التبعيه.

وأخرى: يعلم كون المجعول هو الحكم المتعلق بنفس الطبيعه، وعلما - ولو من الخارج - أنّها تمام الموضوع، فلا إشكال حينئذٍ فى وجوب الحكم بالإطلاق.

وثالثه: نشكّ فى ذلك، بأن احتملنا دخاله قيد زائد فى الموضوعيه، برغم إهمال المولى ذكره، لأنّه لم يكن فى مقام بيان تمام الموضوع لحكمه، فحينئذٍ يقع البحث فى أنّه هل يكون لنا طريق لإحراز الإطلاق أم لا؟!؛

ففى ذلك تظهر الثمره بين القولين:

أمّا على القول الأوّل: فلا إشكال فى الرجوع إلى أصاله الحقيقه، وهو الإطلاق لأنّه غيره عنده مجاز، وقد عرفت جوابه آنفاً.

وأمّا على القول الثانى حيث أنّه لا- مجاز فى البين أصلاً، كما لا وضع إلا للطبيعه المهمله، فلا بدّ لإثبات الإطلاق من التمسك بمقدمات الحكمه، فهذا

الإطلاق تارةً يستند إلى اللفظ، وأخرى إلى غيره من قرائن المقام والحال، وهو أيضاً واحداً من وجوه الفرق بين القولين؛ لأنَّ الإطلاق على القول الأوّل لفظي فقط دون القول الثاني، ولكن المقصود هنا من الإطلاق هو الإطلاق المقامي دون اللفظي.

البحث عن مقدمات الحكمه

البحث عن مقدمات الحكمه

أقول: ثمّ إذا بلغ الكلام في مقدمات الحكمه، نقول:

بأنّه قد وقع الخلاف بين الأعلام في عددها وحقيقتها.

فما يظهر من كلام المحقّق النائيني في فوائده أنّه اعتبرها ثلاثه وإن كان في آخر كلامه يظهر كونها اثنتان وهو مختاره.

وعلى كلّ حال فإنّ مقدمات الحكمه مركبه من عدّه مقدمات :

المقدّمه الأولى : أن يكون الموضوع ممّا يمكن فيه الإطلاق والتقييد وقابلاً لهما، وذلك بالنسبه إلى الانقسامات السابقه على ورود الحكم، وأمّا الانقسامات اللاّحقه كقصد القربه، واعتبار العلم والجهل بالحكم، فهي ما لا يمكن فيها فرض الإطلاق والتقييد، فلا مجال فيها للتمسك بالإطلاق، وفي الحقيقه يعدّ خارجاً عن مقدمات الحكمه، بل هذا الأمر يكون محققاً لموضوع الإطلاق والتقييد.

المقدّمه الثانيه: كون المتكلم في مقام البيان لا في مقام الإجمال، وأن لا يكون الإطلاق تطفلياً بحيث يكون الكلام مسوقاً لبيان حكم آخر، كما في قوله تعالى: «فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ»^(١)، فإنّ الكلام فيها مسوقٌ لبيان حليّه ما

يصطاده الكلب المُعَلَّم، وليس إطلاق (كلوا) وارداً لطهاره موضع عَضِّه أو نجاسته، فهو في الحقيقه من هذه الجبهه يكون مجملاً ليس في مقام البيان، واعتبار هذا الأمر في صحه التمسك بالمطلقات ممّا لا شبهه فيه .

ولا- شبهه أيضاً في عدم استفاده الإطلاق من الأدلّه الوارده في بيان أصل تشريع الأحكام، بقوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ» وأمثال ذلك.

إلى أن قال: وأما فيما عدا هذين الموردين، وفرض الكلام خالياً عن قرينه كون المتكلم ليس في مقام البيان، فالأصل العقلاني يقتضى كون المتكلم في مقام البيان لو فرض الشكّ في ذلك، وعلى ذلك يبتنى جواز التعويل على المطلقات من أول كتاب الطهاره إلى آخر كتاب الديات.

إلى أن قال: الثالث: عدم ذكر القيد من المتّصل والمنفصل، لأنّه مع ذكر القيد لا يمكن أن يكون للكلام إطلاق وذلك واضح.

فإذا تمّت هذه الأمور الثلاثة، فلا محاله يستفاد من الكلام الإطلاق، ولا يحتاج في استفاده الإطلاق إلى شيء آخر وراء هذه الأمور الثلاثة.

ثمّ بعده ذكر مختار صاحب «الكفايه» وردّ عليه ثمّ استنتج ممّا قاله أنّه: (فتحصل أنّ الإطلاق يتوقّف على أمرين لا ثالث لهما:

الأوّل: كون المتكلم في مقام البيان.

الثانى: عدم ذكر القيد متّصلاً كان أو منفصلاً، فإنّ ذلك يستكشف إنّما عدم دخل الخصوصيّه في متعلّق حكم النفس الأمري، قضيه تطابق عالم الثبوت لعالم الإثبات)، انتهى كلامه رفع مقامه.

أقول: ولقد أجاد فيما أفاد في رفع اليد عن المقدمه الأولى، كما قد تفضّن رحمه الله

بأنه ليس من مقدماته بل هو محقق لموضوع الإطلاق، فبعد إخراجها لا يبقى إلا المقدمتين على كلامه.

المقدمه الثالثه: ثم قد ذكر هنا لمقدمات الحكمه فرداً آخر، - ولعلّ أوّل من التزم به هو صاحب «الكفايه» - وهو أن لا يكون القدر المتيقّن في مقام التخاطب موجوداً، وإلاّ لأضّرّ بالإطلاق، ووافقه صاحب «عنايه الأصول» وصاحب «نهايه الأفكار»، فيصير بذلك تعداد المقدمات ثلاثه، فلا بأس حينئذٍ بملاحظه كلّ واحد منها، وما يمكن أن يورد عليه، أو ما كان مقبولاً عند الكلّ.

فنعول وبالله الاستعانه:

إنّ أوّل من ناقش في المقدمه الأولى - وهو كون المتكلّم في مقام البيان - هو المحقّق الحائري في كتابه «درر الفوائد» حيث قال عند البحث عن لزوم المقدمات الثلاثه في الحمل على الإطلاق:

(قد يُقال: إنّه لا إشكال في أنّ الأصل في كلّ كلام صادر عن كلّ متكلّم صدوره بغرض الإفاده وتفهم المعنى، ولا يكفي هذا المقدار لتعيين الإطلاق في المقام، إذ لا يثبت بهذا إلاّ إرادته الطبيعه المهمله، وقد فرضنا أنّها قابله للإطلاق والتقييد، فاللّازم في المقام إحراز كون المتكلّم بصدد بيان تمام مراده الجدّي، وبعد إحراز هذه الحاله للمتكلّم، نقول: لو كان للمراد الجدّي قيد لكان اللّازم ذكره، فحيث لم يذكر القيد، يعلم أنّ المراد بحسب الجدّ هو المطلق الخالي عن القيد، وعلى هذا فالحمل على الإطلاق بعد الفراغ عن الأصل المتقدّم يتوقّف على أمور:

منها: كونه في مقام بيان تمام مراده الجدّي.

ومنها: عدم ذكر القيد في الكلام.

ومنها: عدم انصراف اللفظ إلى مقيد.

ومنها: انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب على قول يأتي، ويأتي الخدشه فيه إن شاء الله تعالى، هذا.

ويمكن أن يُقال: بعدم الحاجه إلى إحراز كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد في الحمل على الإطلاق عند عدم القرينه.

بيانه: أن المهمله مردده بين المطلق والمقيد ولا- ثالث. ولا إشكال أنه لو كان المراد المقيد، يكون الإراده متعلقه به بالأصله، وإنما ينسب إلى طبيعه بالتبع، لمكان الاتحاد.

فنقول: لو قال القائل: (جئني بالرجل) أو (برجل)، يكون ظاهراً في أن الإراده أولاً- وبالذات متعلقه بالطبيعه، لا أن المراد هو المقيد، ثم أضاف إرادته إلى طبيعه لمكان الاتحاد، وبعد تسليم هذا الظهور تسرى الإراده إلى تمام الأفراد، وهذا معنى الإطلاق.

إن قلت: إن المهمله ليست قابله لتعلق الإراده الجدي به، كيف وقد فرضناها مردده بين المطلق والمقيد؟ ولا يعقل كون موضوع الحكم مردداً عند الحاكم، فنسبه الإراده إلى المهمله عرضيه في كل حال، فيبقى تعيين الإطلاق بلا دليل.

قلت: عروض الإطلاق للمهمله ليس كعروض القيد لها في الاحتياج إلى الملاحظه، وإلا لزم عدم الحمل على الإطلاق حتى بعد إحراز كونه في مقام البيان، لعدم الترجيح، بعد كونه بمثابة سائر العقود، فإذا فرضنا عدم دخل شيء سوى المهمله في تعلق الحكم، يحصل وصف الإطلاق متقوم بعدم لحاظ قيد في المهمله، وإن لم يكن الإطلاق أيضاً ملحوظاً بنفسه.

إن قلت: سلمنا لكنّه من الممكن تقدير القيد أو جعل الطبيعه مرآة للمقيّد، ويحتاج في نفي هذين إلى إحراز كونه بصدد البيان.

قلت: يمكن نفي كلّ من الأمرين بالظهور اللفظي، ولو لم يحرز كونه بصدد البيان، كما لا يخفى على المتأمل، انتهى كلامه (١).

ولكن يرد عليه أولاً: بأنّ عدّ الإطلاق والتقييد من الوصفين اللذين لا ثالث لهما حتّى يكون تقابلهما تقابل الإيجاب والسلب أوّل الكلام، لما قد عرفت منّا سابقاً - وفقاً للمحقّق النائيني - من إمكان جعلهما من قبيل العدم والملكه.

نعم، لو فسّرنا وعزّفنا الإطلاق والتقييد بالإرسال وعدمه، ووجود القيد وعدمه، أصبح من قبيل الإيجاب والسلب، لأنّ أمرهما دائر بين الوجود والعدم، والظاهر أنّه المراد عنده تصريحه بعد ذلك بعدم كون الإطلاق أيضاً ملحوظاً بنفسه، فيكون المراد حينئذ هو الإطلاق المقسمي لا القسمي.

وثانياً: بأنّ الدواعي لإلقاء الحكم مختلفه، لإمكان أن يكون مقصوده بيان بعض المراد لا-تمامه، كما فيما لو كان في مقام الإجمال والإهمال، أو بيان حكم آخر، فلا بدّ لإحراز كونه في صدق بيان تمام المراد، إحرازه كونه في هذا المقام، فما ادّعه المحقّق بأنّ الظهور يقتضي كون الإبراده متعلقه بالأصل إلى أصل الإطلاق لا-بتبع تعلقها إلى المقيّد، ثمّ تعلقها إلى الطبيعه، صحيح، لكنّه من خلال وجود هذه المقدمه، وإلا-لا-سبيل لفهم ومعرفه أنّه لم يرد نفس المقيّد في قوله: (جئني بالرجل) أو (برجل)، فليس إلّا من جهة إجراء المقدمه الأولى، وأنّه لو كان

المراد تماماً هو المقيّد لكان عليه البيان، وحيث لم يبيّن يفهم إن كان مراده هو المطلق، وهذا الظهور ليس ظهوراً لفظياً مستنداً إلى الوضع، بل هو حكمٌ عقلائيٌّ بأنّ ما جعل موضوع الحكم هو تمام مراده لا بعضه، ولا يحكم العقلاء به ولا يتمّ الحجّج إلا بعد تماميّة هذه المقدمه، فيحتجّ العقلاء عليه بأنّه لو كان شيء دخيلاً في الحكم لكان عليه البيان، فحيث لم يجعل الموضوع للحكم إلا نفس الطبيعه، فيفهم كونه تمام المراد، وهذا هو المطلوب، فهذه المقدمه ضروريّه بلا إشكال .

بل في الحقيقة يرجع لزوم هذه المقدمه الأولى إلى أنّها لازمه لإثبات حجّيه الأخذ بالإطلاق عند العقلاء، لا في أصل انعقاد الإطلاق ووجوده، وأنّ ما ذكره المحقّق الحائري من تعلّق الإراده في الحقيقة إلى أصل الطبيعه بمجرد عدم وجود قيد في اللفظ وإرسالها من القيد، صحيح في أصل تحقّق الإطلاق .

وأما كون هذا الإطلاق حجّجاً ومعتبراً في موضوع الحكم، فهو ممّا لا بدّ من إحراز هذا الأصل العقلائيّ بكون المتكلّم في صدد البيان لتمام المراد ولم يذكر شيئاً من القيود في اللفظ، ليستفاد من ذلك أنّ هذا الموضوع هو تمام مراده الجديّ كما لا يخفى.

مناقشه المحقّق الخوئي: أورد المحقّق المذكور في «المحاضرات» على هذا الأصل العقلائيّ بصوره الإطلاق بقوله:

(ولكن الظاهر أنّه غير تامّ مطلقاً، وذلك لأنّ الشكّ :

تارة: من جهه أنّ المتكلّم كان في مقام أصل التشريع، أو كان في مقام بيان تمام مراده، كما إذا شكّ في أنّ قوله تعالى: «أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ» في مقام أصل التشريع فحسب، كما هو الحال في قوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»، أو في مقام بيان تمام

المراد، ففي مثل ذلك لا مانع من التمسك بالإطلاق لقيام السيره من العقلاء على ذلك، الممضاه شرعاً.

وأخرى: يكون الشك من جهه سعه الإراده وضيقها، يعنى إننا نعلم بأن لكلامه إطلاقاً من جهه، ولكن نشك في إطلاقه من جهه أخرى، كما في قوله تعالى: «فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَا» حيث نعلم بإطلاقه من جهه أن حليه الأكل لا- نحتاج إلى الذبح، سواء كان إمساكه من محلّ الذبح أو من موضع آخر، كان إلى القبله أو إلى غيرها، ولكن لا نعلم أنه في مقام البيان من جهه أخرى، وهى جهه طهاره محلّ الإمساك ونجاسته، ففي مثل ذلك لا يمكن التمسك بالإطلاق كما عرفت، لعدم قيام السيره على حمل كلامه في مقام البيان من هذه الجهه)، انتهى كلامه (١).

أقول: ولا- يخفى ما في كلامه، لأنّ لنا السؤال بماذا كانت السيره موجوده في «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» لأخذ الإطلاق بخلاف «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» أم لا- مع أنّ صورته الجملة والقضيّه فيهما متشابهه، فهما صادرتان بنحو الكليه، فلا محيص إلا القول بأنّ قرينه المقام تفيدنا ذلك، وإلا لو التزمنا بأنّ قوله: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» صدرت في مقام تشريع الأحكام، - كما احتمله بعض - لاستتباعها بحكمه عن حرمة الرّبا من خلال قوله: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا» كان معارضاً مع ما قد يستظهر من استشهاد المعصومين بالآيه في موارد بعض الأحكام، حيث يستفاد أنه ليس إلا- في صدد بيان الحكم المطلق، فيتمسك به في غير مورد النصّ أيضاً، هذا بخلاف مثل «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ» حيث لم يكن الأمر كذلك .

كما أنّ الأمر في قوله: «كُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَا عَلَيْكُمْ» يكون كذلك، حيث أنّ

سياق الكلام ويفيد أنه ليس في صدد بيان طهاره الموضوع، حتى يعارض مع ما يدل على نجاسه موضع عض الكلب، لأن الأحكام المتعلقة على الموضوعات تكون متحيثه بحيثه خاصه دون أخرى، لا- أن تكون تعلقها عليها من جميع الجهات والحيثيات، وأنت تجد صدق مقالتنا في مثل ما لو قال المولى: (الغنم حلال)، حيث لم يتوهم أحد بأن المقصود هو حليته من جميع الجهات حتى ولو كان موطوءاً أو مغصوباً أو جلاً، بل المراد منه بيان حليته بحسب حكمه الأولى وطبيعته الذاتية، كما لا نحتاج في مثل ذلك إلى الرجوع إلى أصل عقلائي في إثبات الإطلاق ولا في نفيه، هكذا يكون الأمر في مثل قوله تعالى: «كُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ» إذ العرف والعقلاء يفهمون من سياق الكلام وقرينه المقام أنه ليس إلا في صدد بيان حكم الحليه من جهه إمساك الكلب، من حيث موته من غير تذكيره، لا- من حيث طهاره موضع عض الكلب وغيره، فالإشكال في الأصل العقلائي هاهنا لما قلنا في جهه عدم الأخذ لا يخلو عن وهن، فإطلاق هذا الأصل العقلائي في كل مورد حصل فيه لنا الشك - لا فيما هو ظاهر في أحد الطرفين من النفي أو الإثبات - ممّا لا كلام فيه ولا إشكال.

أقول: هناك بحث في أنّ إحراز كون المتكلم في مقام البيان، - أي المقدمه الأولى لأخذ الإطلاق - هل هو مقدمه للإطلاق في مقام الإثبات أو في مقام الثبوت، أو لكلا المقامين؟ والظاهر هو الأخير.

توضيح ذلك: إنّ الإطلاق والتقييد وصفان إضافيان :

تارة: يلحظان بلحاظ الواقع ونفس الأمر والثبوت.

وأخرى: بلحاظ الإثبات والاستظهار والدلاله.

والفرق بينهما أنه إن لوحظا بالنسبة إلى الواقع، فلا إشكال في دوران أمره في أحدهما بين الإطلاق أو التقييد، لاستحاله الإهمال الثبوتى، باعتبار أنّ تعلق الحكم بالموضوع لا يخلو في الواقع عن كونه :

إمّا متعلّقاً به بدون دخاله قيد فيه أصلاً، بل يكون الموضوع بصورة الإطلاق موضوعاً فهو المطلق.

أو يكون مع دخالته، فيكون مقيداً .

فلا ثالث لهما في الواقع بأن لا يكون مطلقاً ولا مقيداً.

ففى هذه المرحلة يكون تقابل الإطلاق والتقييد :

إمّا تقابل الإيجاب والسلب، إن قلنا بأنّ الإطلاق عبارته عن عدم دخاله القيد، وكون الموضوع مرسلًا عن القيود، فيكون عدمياً، بخلاف التقييد حيث أنه أمرٌ وجودى، لأنه عبارته عن دخاله القيد فى الموضوع لتعلق الحكم به.

وإمّا تقابل التضادّ إن اعتبرناهما أمران وجوديان.

والأوّل هو الأقوى خلافاً لسيدنا الخوئى.

وأما إن لوحظا بالنسبة إلى مرحله مقام الإثبات والدلالة، والذى هو مقام الأخذ والجعل واللحاظ، فيمكن أن يُقال بأنّ تقابلهما يكون على نحو تقابل العدم والملكه لا- التضادّ ولا الإيجاب والسلب، لأنه تارةً يلاحظ الموضوع على نحو الإطلاق كما يلاحظ أخرى بصورة التقييد، هذا فى الانقسامات والأمر العامّة للأخذ فى موضوع الحكم، وقد لا يمكن أن يلاحظ بشيءٍ منهما، لكونها من الانقسامات اللاحقه الحاصله بعد تعلق الحكم بالموضوع، كالعلم والجهل بالحكم، وكقصد امتثال الأمر بالنسبة إلى موضوع الأمر فى امتثاله، فإنه من الواضح أنّ عدم

إمكان الأخذ إنما يكون في مرحلة الإثبات والدلالة، لا- في مقام الثبوت والواقع؛ لأنَّه من الواضح بحسب الواقع لا يخلو عن أحدهما، وهو من دخاله قصد الأمر في امتثاله أو عدمه، وإلى هذه المرحلة أشار المحقِّق النائيني بقوله أنَّ تقابلهما هو تقابل العدم والملكه لا- في مقام الثبوت، إذ في الثاني لا يكون إلا متلبساً بأحدهما من الإطلاق والتقييد، أى إذا كان مطلقاً فلا تقييد وهكذا، والتعبير باستحاله أحدهما وضروره الآخر لا يخلو عن مسامحه، لأنَّ كليهما ممكنان بحسب الواقع ليس بضرورى الوجود أو ممتنعه. نعم، إذا وجد أحدهما امتنع الآخر، لكنَّ هذا من وصف الممكن.

وبالجملة: فما ذكره شيخ المشايخ من كون تقابلهما تقابل العدم والملكه في هذه المرحلة في غايه المتانهِ والصحَّه، وإن التبس الأمر على تلميذه وهو سيدنا الخوئي مدَّ ظله في محاضراته، وظنَّ أنَّه أراد بذلك في مرحلة الواقع والثبوت، فأورد عليه ما لا يخلو عن إشكال، فلا بأس بذكر نصِّ كلامه حيث يقول:

(وأما ما ذكره شيخنا الأستاذ قدس سره من أنَّ التقابل بينهما من تقابل العدم والملكه كالعَمى والبصر، وأنَّه لا بدَّ من طرؤهما على موضوع قابل للتصاف بالملكه، لم يكن قابلاً للتصاف بالعدم أيضاً، وكذا العكس، ولأجل ذلك لا يصحَّ إطلاق الأعمى على الجدار مثلاً، وما نحن فيه من هذا القبيل، ولذا قال قدس سره: إنَّ استحاله الإطلاق في موردٍ تستلزم استحاله التقييد فيه وبالعكس

فلا- يمكن المساعده عليه بوجه، وذلك لما ذكرناه مراراً من أنَّ التقابل بينهما من تقابل التضادِّ، لا العدم والملكه، وأنَّ استحاله أحدهما تستلزم ضروره الآخر لا استحالته، بداهه أنَّ الإهمال في الواقع مستحيلٌ، فالحكم فيه إمَّا مطلق أو مقيد

ولا ثالث لهما.

ولو تنزلنا عن ذلك، وسلّمنا أنّ التقابل بينهما من تقابل العدم والملكه، إلّا أنّه لا يعتبر كون الموضوع لهما أمراً شخصياً، بل قد يكون الموضوع فيها نوعياً، ولا- يعتبر في مثله أن يكون كلّ فرد من أفراد الموضوع قابلاً- للاتّصاف بها، بل يستحيل ذلك بالإضافة إلى بعض أفرادها كما هو الحال في العلم والجهل بالإضافة إلى ذاته سبحانه وتعالى، فإنّ العلم بكونه ذاته تعالى مستحيل.

ومن الواضح أنّ استحالته لا تستلزم استحاله الجهل به، بل تستلزم ضرورته، رغم أنّ التقابل بينهما من تقابل العدم والملكه، وكذا الحال في غنى الممكن وفقره بالإضافة إليه تعالى وتقدّس، فإنّ استحاله غنائه عن ذاته سبحانه لا تستلزم استحاله فقره، بل تستلزم ضرورته ووجوبه، رغم أنّ التقابل بينهما من تقابل العدم والملكه، فليكن المقام من هذا القبيل، يعنى أنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد يكون من تقابل العدم والملكه، فمع ذلك تستلزم استحاله أحدهما في مقام الثبوت والواقع، ضروره الآخر لا استحالته.

ثمّ قال بعد ذلك: وعلى الثاني - أى في مقام الإثبات - وهو ما إذا كان الإطلاق والتقييد ملحوظين بحسب مقام الإثبات، فحينئذٍ إن تمكّن المتكلّم من البيان، وكان في مقامه ومع ذلك لم يأت بقييد في كلامه، كان إطلاقه في هذا المقام كاشفاً عن الإطلاق في مقام الثبوت، وأنّ مراده في هذا المقام مطلق، وإلّا لكان عليه البيان.

وأما إذا لم يتمكّن من الإتيان بقييد في مقام الإثبات، فلا- يكشف إطلاق كلامه في هذا المقام عن الإطلاق في ذاك المقام، والحكم بأنّ مراده الجدّي في

الواقع هو الإطلاق، لوضوح أنّ مراده لو كان فى الواقع هو المقيّد لم يتمكّن من بيانه والإتيان بقيد، ومعه كيف يكون إطلاق كلامه فى مقام الإثبات كاشفاً عن الإطلاق فى مقام الثبوت)، انتهى كلامه (١).

فيرد عليه أولاً: بما قد عرفت بأنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد فى مقام الثبوت والواقع، يكون على نحو تقابل الإيجاب والسلب، لأنّ الإطلاق أمرٌ عدمى وهو عدم وجود القيد فى المصلحه المستلزمه للتكليف، والتقييد أمرٌ وجودى، وهو كون المصلحه فى الواقع متقيده بوجود قيد، لا أن يكون كلاهما وجودين حتّى يكون تقابلهما تقابل التضادّ.

وثانياً: بما قد عرفت بأنّ أستاذة المحقّق النائنى قال بتقابل العدم والملكه فى مقام الإثبات لا فى مقام الثبوت، ويشهد لذلك تصريحه فى إمكان التقييد والإطلاق وعدمهما كالانقسامات السابقه والأحقه، وهما مرتبطان بمقام الإثبات دون الثبوت، فذلك لا ينافى مع الالتزام بتقابل التضادّ مثلاً فى مقام الثبوت الذى التزم به رحمه الله .

وثالثاً: العجب منه كيف جوّز النقص لمقتضى قاعده تقابل العدم والملكه بعد تسليم التنزّل بكون التقابل هو تقابل العدم والملكه.

توضيح ذلك: الثابت عند أهل المعقول أنّ قاعده هذا التقابل مبنيّه على إمكان ارتفاعهما فى دون اجتماعهما، كما ترى فى مثل العمى والبصر حيث يمكن فرض عدمهما فيما لا شأن فيه ذلك كالجدار، بخلاف ما من شأنه وجود أحدهما

فيه كالإنسان والحيوان.

فمع ذلك، كيف له أن يصرّح ويعتبر تقابل العلم والجهل تقابل العدم والملكه، برغم أنّ استحاله وجود العلم فى مورد موجباً لضروره الآخر لا استحالته، مع أنّ مقتضى تقابلهما هو استحاله الآخر أيضاً باستحاله عديله.

فالأولى أن يُقال فى الجواب: بأنّ التقابل بين العلم والجهل هو العدم والملكه، ولكن نقضه غير وارد لأنّ الملاك فى بيان وضع تقابل الأوصاف كان ملاحظتها بالنظر إلى من يتلبس بذلك الوصف، لا بالنظر إلى ما يتعلّق به من ذلك الوصف فى الأوصاف التى تعدّ ذا إضافه بين الشئيين، مثل العلم والجهل والغنى والفقير، لوضوح أنّه لو لوحظ بالنظر إلى من هو قائم به وينتسب إليه، كان حال العلم والجهل بالنسبه إليه حال تقابل العدم والملكه، لأنّ من ينسب إليه إن كان إنساناً لا يمكن اجتماعهما ولا ارتفاعهما منه، وأمّا لو انتسب إلى الجدار والحيوان - عدا الإنسان - يصحّ ارتفاعهما معاً، وهذا هو معنى تقابل العدم والملكه.

وأما إذا لوحظ العلم والجهل بالنسبه إلى الشىء الذى يتعلّقان به، فمن الواضح أنّه لا يمكن التعلّق به إلاّ بأحدهما بحيث إذا تعلّق أحدهما به استحال تعلّق الآخر به، وإذا لم يتعلّق الأوّل منهما به لزم تعلّق الآخر به بالضروره، وهذا حكم ثابت لا نقاش فيه، سواء كان ملاحظه تعلّق العلم والجهل إلى ذاته سبحانه أو إلى شىء آخر غيره، فتقابلهما بالنظر إلى ما يتعلّقان به لا يكون إلاّ على نحو تقابل الإيجاب والسلب أو تقابل التضادّ، لأنّ أمره دائر بين الوجود والعدم، ولا يمكن ارتفاعهما ولا اجتماعهما فى إنسان واحد بالنظر إلى المنظور والمعلوم، فاستحاله تعلّق العلم بذاته تعالى حيث يستلزم ضروره تعلّق الجهل به، لا يضرب بتقابلهما من

حيث من يتلبس بهما، حيث يكون تقابل العدم والملكه كما عرفت، فما التزم به رحمه الله من جعل التقابل بينهما على نحو تقابل العدم والملكه، ومع ذلك تخلى عن العمل بمقتضاه في بعض الموارد ممّا لا يمكن المساعدة عليه .

وبالجملة: فإذا عرفت بأنّ الإطلاق والتقييد لا بدّ أن يلاحظ في مقام الإثبات - الذى يعدّ محطّ تطبيق الأصل العقلائي الجارى في الكلمات الصادره من المتكلم - استكشف بواسطة إحرازه في مقام الإثبات، إطلاقه في مقام الثبوت أيضاً بواسطة برهان الإنّ، وإجراء أصاله تطابق إرادته الاستعماليه للإرادته الجديّه، فظهر لزوم تحصيل الإطلاق في المرحلتين بواسطة مقدّمات الحكمه، وهو المطلوب.

ومن المقدّمات: انتفاء القرينه والقيّد

أقول: لا يخفى أنّ المحقّق النائنى صرّح في المقدّمه الثانيه من «فوائد الأصول» أنّ من مقدّمات الحكمه عدم ذكر القيد - متّصلاً كان أو منفصلاً - وجعل وجهه بأنّ مع ذكر القيد لا يمكن أن يكون للكلام إطلاق، وذلك واضح.

بل وفي «عنايه الأصول» جعل ذلك من وجه الاختلاف بين الشيخ الأنصارى قدس سره والمحقّق صاحب «الكفايه»، حيث أنّ الأوّل جعل من الجزء المقتضى للإطلاق عدم البيان إلى الأبد، بحيث إذا ظفرنا لاحقاً على المقيد، كشف ذلك عن الاختلال في المقدّمه الثانيه، فلا إطلاق للمطلق أصلاً، بخلاف الثانى حيث أنّ مبناه كون عدم البيان في مقام التخاطب لا إلى الأبد يعدّ جزءاً ممّا يتحقّق به المقتضى للإطلاق، فتحصيل البيان بعد ذلك لا يضرّ بالإطلاق، ولعلّ لذلك قيد

المحقق الحائري في المقدمه الثانيه من كتابه المسأله بعدم ذكر قيد في الكلام، وبعضهم أطلق في ذلك ولم يحدّد أنّ المراد هو مطلق القيد أو خصوص المتّصل، كصاحب «الكفايه»، وبعضهم صرّح بعدم الفرق بين كونه بالانفصال أو غيره كصاحب «المحاضرات» تبعاً لأستاذه، حيث قال:

(الثالث: أن لا- يأتي المتكلم بقريته لا متّصله ولا منفصله، وإلا فلا يمكن التمسك بإطلاق كلامه، لوضوح أنّ إطلاقه في مقام الإثبات إنّما يكشف عن الإطلاق في مقام الثبوت، إذا لم ينصب قريته على الخلاف، وأمّا مع وجودها، فإن كانت متّصله فهي مانعه عن أصل انعقاد الظهور، وإن كانت منفصله فالظهور وإن انعقد، إلا أنّها تكشف عن أنّ الإراده الاستعماليه لا تطابق الإراده الجديّه، وأمّا إذا لم يأت بقريته كذلك، فيثبت لكلامه إطلاقاً كاشف عن الإطلاق في مقام الثبوت لتبعيه مقام الإثبات لمقام الثبوت...) إلى آخر كلامه.

أقول: ولكن الذي يظهر من صاحب «نهايه الأصول» للعلامة البروجردى قدس سره عدم الحاجه إلى هذه المقدمه، حيث يقول:

(وأما المقدمه الثانيه فهي أيضاً زائده، إذ البحث إنّما هو في صورته الشكّ ومع وجود القريته لا يكون شكّ في البين، فيبقى من المقدمات الثلاث، المقدمه الأولى وهي بنفسها تكفي لإثبات الإطلاق، ولكن على مذاقنا دون مذاق القوم...) إلى آخر كلامه.

وتبعه في ذلك المحقق الخميني حيث قال في مقام توضيح مراده:

(بأنّ هذه يكون من محقّقى البحث، لا من شرائطه ومقدماته، لأنّ الشكّ بالإطلاق عند طريان الشكّ، وهو مع وجود ما يوجب التعيين مرتفع، فلو كان في

المقام انصراف أو قرينه لفظيه أو غيرها، فالإطلاق معدوم فيه بموضوعه، انتهى كلامه.

أقول: ولكن الإنصاف لزوم المقدمه الثانيه، كما عليه الأكثر، لأن الإطلاق المأخوذ هنا ليس متولداً من اللفظ، بل كان من حيث المقام، ولا إشكال في أن مورد هذا هو الشك في أنه مطلق أم لا، إلا أن الأثر المترتب عليه ربما يكون بالاختصاص تارة، وبالاشتراك أخرى، فإن الإطلاق أثر مترتب على وجود أمرين مشتركاً، وهو كونه في مقام البيان، وعدم ما يوجب التعيين حتى يخرج عن الإطلاق، فهذان الأمران يشتركان في ترتب أثر وجود الإطلاق، وهذا بخلاف رفع الشك ووجوده، فإنه يكون أثراً خاصياً لوجود القرينه وعدمه، فكأن الأثر المترتب على عدم وجود القرينه أمران: وهو الإطلاق ورفع الشك، وهما لا يوجبان خروج المقدمه الثانيه عن كونها مقدمه، كما يشهد لذلك لزوم إحراز عدم وجود القرينه إما بالوجدان أو بالأصل العقلائي من أصل عدم وجود القرينه، فلولا لزومها لما احتاج إلى هذا الأصل.

وعليه، فالأقوى صحه دعوى من جعل المقدمات هنا اثنتين بلا فرق بين كون القيد متصلاً أو منفصلاً، لأنه يؤثر في جد المولى، وإن لم يؤثر في الإطلاق في مرحله الاستعمال، أى يكون المطلق مثل العموم مستقلاً في الإطلاق حتى بعد تحقق القيد المنفصل، وقد عرفت منّا سابقاً أن أثر هذا الإطلاق يظهر في جواز التمسك بالإطلاق في الأفراد المشكوكه، أو الأخذ بالإطلاق من جهات أخرى، وهو المطلوب، كما لو قال: (اعتق رقبه) بصوره الإطلاق. ثم قال بدليل منفصل: (ولا تعتق رقبه كافر)، فشك في كفر رقبه من أنكر المعاد ويوم القيامة مثلاً،

فيجوز التمسك بإطلاق (اعتق رقبه) ويكون حجبه ويحكم بصحة عتق هذا المنكر. هذا تمام الكلام في المقدمه الثانيه.

ومن المقدمات عدم وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب:

وهي من المقدمات المستحدثه والتي فرضها المحقق الخراساني، والأقوال فيها ثلاثه:

القول الأول: عدم اعتبارها مطلقاً، وهو كما عن المحقق النائيني والحكيم والخميني والحائري والگپايگاني والبروجردى وغيرهم.

القول الثاني: الاعتبار مطلقاً، وهو كما عن صاحب «الكفايه» و«عنايه الأصول» .

القول الثالث: وهو مختار المحقق العراقي صاحب «نهايه الأفكار» وإن تراجع عنه أخيراً بقوله:

(وأما المقدمه الثالثه وهي انتفاء القدر المتيقن مطلقاً ولو من الخارج، أو في خصوص مقام التخاطب، فالاختياج إليها في صحه الأخذ بالإطلاق وعدمه أيضاً مبنى على أن المراد من البيان في المقدمه الأولى، هو كون المتكلم في مقام بيان تمام مراده، على وجه يعلم المخاطب أيضاً بأن المدلول تمام المراد، أو مجرد كونه في مقام بيان تمام مراده بنحو لا يشد عنه شىء، بلا نظر إلى فهم المخاطب بأنه تمام المراد.

فعلى الأول لا يحتاج إلى تلك المقدمه، ولا يكاد يضمر وجود القدر المتيقن ولو في مقام التخاطب بقضيه الإطلاق، ما لم يصل إلى حد الانصراف الكاشف عن

دخل الخصوصيه في المطلوب.

إلى أن قال: فمجرد القطع بدخول القدر المتيقن في المطلوب، وكونه مراداً للمتكلم، لا يقتضى القطع بكونه تمام المراد بوصف التماميه، إلاّ مع بلوغه إلى حدّ الانصراف الكاشف عن دخل الخصوصيه، فعلى ذلك فلا إشكال في الاحتياج إلى المقدمه الثالثه، وهى انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب(١).

أقول: ولكن الحقّ عدم الحاجه إلى المقدمه الثالثه في الأخذ بالإطلاق، لأنّ القدر المتيقن قد يكون خارجياً، وقد يكون داخلياً أى في مقام التخاطب، ثمّ على كلاً- التقديرين: قد يكون على حدّ يوجب انصراف اللفظ إلى ما هو القدر المتيقن، أو إلى الانصراف عنه إلى ما سواه، أو لا يكون.

وعلى جميع التقادير، قد يكون المراد من كون المتكلم في مقام البيان :

كونه في مقام بيان كلّ ما له دخل في متعلّق حكمه وموضوعه النفس الأمري، وكان هو مراده الجدّى .

أو أنّه في مقام بيان ما له دخل في ضرب القاعده والقانون، كما هو مسلك صاحب «الكفايه» واخترناه في العموم والمطلق.

ففى جميع هذه الصور، نقول: وجود القدر المتيقن :

إن أوجب الانصراف بكلاً قسميه، فلا إشكال في كونه مضرّاً بأخذ الإطلاق، لكنّه ليس إلاّ من جهه صيروره الانصراف بنفسه قرينه على عدم وجود الإطلاق، فيصير هذا داخلاً في المقدمه الثانيه، حيث قد اشترطنا عدم وجود قرينه خارجيه

أو داخلته على التقييد.

وإن لم يبلغ وجود القدر المتيقن حتى في مقام التخاطب إلى حد الانصراف، فلا أثر لوجوده، كما لا أثر لوجود القدر المتيقن الخارجى، ولا يكون مضرًا بالإطلاق.

مع أن وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب لو كان مضرًا مطلقًا، لاستلزم الإخلال بجميع الإطلاقات التي يكون مورد السؤال هو القدر المتيقن فيه، كما ترى في جواب الإمام عليه السلام عند السؤال منه عن ماء بثر بضاعه، حيث قال عليه السلام: «خلق الماء طهوراً»^(١)، وكذلك الأمر في الخبر المروى عن زراره في قاعده التجاوز مع ملاحظه صدوره، فإن مورد السؤال هو المتيقن، والمراد من اللفظ المطلق قطعاً، مع أنه مشهور في الألسنة بأن المورد لا يعدّ مخصّصاً، ولم يلتزم أحد بالتخصيص به، فهو مؤيد لما ذكرناه.

كما لا فرق فيما ذكرنا بين كون الإطلاق هو نفس الطبيعه المأخوذه متعلقه للحكم، كما قلنا، أو أنه عباره عن الطبيعه الملحوظه كما عليه المشهور مطلقاً.

وبالجملة: ثبت ممّا قلنا إن عدم الانصراف لا يكون بنفسه شيئاً ومقدمه للأخذ بالإطلاق، بل هو عباره عن عدم القرينه المذكور في المقدمه الثانيه، فما يظهر من بعض نسخ كتاب المحقق الحائرى أنه يقول بهذه المقدمه ليس على ما ينبغي.

أقول: إذا بلغ الأمر إلى هذا الحدّ، فلا بأس بذكر أقسام الانصراف، تبعاً لصاحب «الكفايه» وغيره.

١- المستدرک: ج ١ ص ٢٨ الباب ١٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٤.

البحث عن الانصراف

البحث عن الانصراف

ويقع البحث عنه من خلال أمور ثلاثة:

الأمر الأول: وفيه عدّه صور:

(١) ما هو مرتبط بالمقدّمه الأولى، وهو أنّه قد يُحرز خارجاً كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد من الحكم، كما أنّه قد يعلم بأنّه كان بصدد الإجمال والإهمال، أى قد يعلم بأنّ المتكلم أراد إبهام الأمر وتعميته على المخاطب فهو الإجمال، أو كان المتكلم تاركاً للتعرّض بالشرح والبيان فهو الإهمال.

والحكم في هاتين الصورتين واضح ممّا ذكرناه سابقاً.

(٢) وأمّا لو شكّ في ذلك، أى لا يعلم هل هو في مقام البيان لينضمّ إلى مقدّمه أخرى فيستتج أم ليس في مقامه كذلك، فيأتى البحث عن أنّه هل هنا أصلٌ عقلائيّ تتمدّدك به لإثبات ذلك أو لا ؟

الظاهر أنّ الأصل المشهور على الألسنه بكون المتكلم في مقام البيان ينحصر جريانه بما إذا أحرز أنّه كان في مقام البيان، ولكن شكّ في أنّه هل هو في مقام بيان تمام ما له دخل في مقصوده أو لا، ففي هذه الحاله الأصل هو ذلك، إذ كلّ متكلم بحسب الطبع الأوّلى يكون في مقام بيان تمام ما له دخل فيه.

(٣) وأمّا إذا كان الشكّ في أصل كونه في مقام البيان في قبال الإهمال والإجمال، فقد قال المحقّق الخميني قدس سره :

(وأمّا كونه بصدد بيان هذا الحكم أو غيره فلا أصل فيه، بل لا بدّ أن يحرز وجداناً أو بدليلٍ آخر، كشواهد الحال و كفيته الجواب والسؤال)، انتهى كلامه (١).

ولكن الإنصاف إمكان دعوى وجود أصل عقلائي في الشك في أصل كونه في مقام البيان أو لا .

وبعبارة أخرى: الأصل الأوّلي يقتضى كون المتكلم في صدد إفهام المطلب وتفهمه لا كونه بصدد الإهمال والإجمال، ولعل وجود هذا الأصل هو السبب في تعارف الأخذ بالإطلاقات.

وبعبارة أوفى: إن أصله الإطلاق المتمسك به في المقام لا يفيد فقط كون تمام الأفراد هو المراد، بل الأصل المستمسك به يثبت الأمرين: وهو كونه في مقام البيان، وفي مقام بيان تمام المراد، بل قد يستشعر صحه ما قلنا من كلام النائيني حيث يقول:

(وأما فيما عدا هذين الموردين، وفرض الكلام خالياً عن قرينه كون المتكلم ليس في مقام البيان، فالأصل العقلائي يقتضى كون المتكلم في مقام البيان لو فرض الشك في ذلك، وعلى ذلك يبتنى جواز التعويل على المطلقات من أول كتاب الطهارة إلى آخر كتاب الدييات، فإنه لا طريق لنا إلى إحراز كون المتكلم في مقام البيان إلا من جهة الأصل العقلائي، لمكان أن الظاهر من حال كل متكلم هو كونه في مقام بيان مراده، وكونه في مقام الإهمال والإجمال يحتاج إلى إحراز ذلك، وإلا فطبع الكلام والتكلم يقتضى أن يكون في مقام البيان، وذلك واضح)(١).

ربما يقال: بإمكان إنكار إطلاق كون المتكلم في مقام البيان لتمام المراد في جميع الموارد، لأنه إنما يصح فيمن إذا كانت عادته ذكر القيد وما له دخل في

مراده فى أصل الكلام، أو بدليل منفصل قريب يمكن تحصيله سريعاً، وهو كما فى الموالى العرفيه، وهذا بخلاف المطلقات الوارده فى المحاورات ممن استقرت عاداته على تفریق اللواحق والقيود وانفصالها حتى بزمان طويل عن أصول الكلام، فهذه المطلقات ساقطه عن الاعتبار ولا يجوز التمسك بها.

لكنه مندفع: بأن القضية لا تخلو عن أحد الأمرين:

إما أن يكون ذلك على حدٍّ يوجب قيام قرائن على ذلك ولو مقاميه ومنها شأنيه المقنن والأمر على ذلك، فهو خارج عن فرض كلامنا، لأنه يصبح حينئذٍ داخلًا فى الاحتراز عنه بالمقدمه الثانيه بأن لا تكون قرينه على وجود قيد أو احتمال، والقرينه المراده أعم من اللفظيه أو المقاميه وهو منها.

وإما أن لا يكون بذلك الحد، فالأصل باقٍ على قوته، غايه الأمر لا بد من الفحص عن وجود القيد، فإذا لم يجده حكم بمقتضى الأصل، كما لا يخفى.

الأمر الثاني: مرتبط أيضاً مربوط بالمقدمه الأولى، وهو أن للمطلق جهات متعدده، فلا بد من إحراز كونه فى مقام البيان فى الجبهه التى أريد أخذ الإطلاق لها، وإلا ربما يكون اللفظ بالنظر إلى جهات أخرى مجمله أو مهمله، فالحمل على الإطلاق يكون بالنسبه إلى خصوص جبهه إحراز كونه فى مقام بيانه لا- فى غيرها من الجهات الأخرى، اللهم إلا أن تكون الملازمه ثابتة بين الإطلاق لجبهه خاصه متصوره مع الإطلاق فى غيرها، سواء كانت ملازمه شرعيه أو عاديه أو عقليه، مثل ما لو ورد دليل على صحه الصلاه فى الثوب المشكوك نجاستها عن عذره ما لا يؤكل لحمه، فإنه يلازم شرعاً مع الحكم بصحة ما لو شك فى نجاسه الثوب من جبهه وجود أجزاء ما لا يؤكل لحمه فيه، لعدم الفرق بين العذره وبعض الأجزاء

النجسه فى هذا الحكم .

أو إذا حكم الشارع بطهاره سؤر الهزّه، فإنه ملازم شرعاً وعادهً مع إثبات طهاره فمه، لأنّ حمله على صوره خلوّ فمه عن النجاسه وعدم ملاقاته معها أو طهارته بماء الكر والجارى بعيداً، وحمل على النادر.

ففى هذه الموارد يثبت الإطلاق وإلا فلا .

الأمر الثالث: وهو مرتبط بالمقدمه الثانيه، وهى أنّ حمل المطلق على إطلاقه موقوف على ما لم تقم قرينه فى ذلك، سواءً كانت القرينه حالته أو مقالته، وإلاّ لما يبقى للإطلاق وجهٌ لإطلاقه، ولا تجرى فيه مقدّمات الحكمه، لأنّ القرينه حينئذٍ تكون بياناً لمراده الجدى، فعلى هذا يقدر دعوى أنّ وجود الانصراف فى بعض الموارد يضرّ بالإطلاق دون بعض، فلا بأس حينئذٍ بذكر أقسامه وبيان ما هو المضرّ بالإطلاق .

فنعول: إنّ الماهيه إذا لوحظت مع أفرادها فهى:

تارة: يكون صدقها عليها بصوره التواطى والتساوى.

وأخرى: بصوره التشكيك.

والمراد من التواطى والتشكيك ليس فى نفس الماهيه، لاستحاله التشكيك فى الماهيات، لأنه قد ثبت فى محلّه أنّ الاختلافات والتشكيكات تعدّان من آثار الوجود دون الماهيه، إذ هى ليست إلاّ-هى، فلا-وجه لملا-حظه التشكيك فيها، بل المقصود ملاحظتها بحسب المتفاهم العرفى وارتكازاتهم، إذ عندهم عوامل عديده لحصول الاختلاف فى التفاهم.

فحينئذٍ يُقال إنّ من العوامل علوّ مرتبه بعض أفراد الماهيه على نحو يوجب

انصرافها عنه عرفاً، ومن ذلك لفظ (الحيوان) فإنه موضوع لغه لمطلق ما له الحياه، فيكون معناه اللغوى جامعاً بين الإنسان وغيره، إلا أنه في الإطلاق العرفى يعدّ منصرفاً عن الإنسان، ولذلك لا يستفاد ولا يفهم من مثل قوله: (لا تصلّ فيما لا يؤكل لحمه)، إلا الحيوان في مقابل الإنسان، ولذلك لا إشكال ولا مانع من الصلاه في شعر الإنسان ونحوه، ولا شبهه في هذا الانصراف بنظر العرف، ولا- يمكن التمسك بالإطلاق في مثل ذلك، لفرض أنّ الخصوصيه المزبوره مانعه عن ظهور المطلق في إطلاقه، فتكون بمنزله القرينه المتصله التي تمنع عن انعقاد ظهوره فيه.

وما ذكره القائل بأن يكون وجه عدم الإطلاق في المثال المذكور من هذه الناحيه لا يخلو عن بُعد، نعم يمكن توجيهه بوجهٍ آخر، وهو أنّ لفظ (الحيوان) المستعمل عند العرف يكون على وجهين:

تارة: يطلق ويُراد منه معناه اللغوى، وهو ما له الحياه.

وأخرى: يُطلق ويُراد منه في قبال الإنسان من جهه ملاحظه تقسيم (الحيوان) اللغوى إلى نوعين؛ من ذى شعور وغير ذى شعور، ويجعل اللفظ تارةً مشيراً إلى ما لا شعور له، ولذلك نرى أنّه قد يوصف إنسان بأنه حيوان ويُراد أنّه فاقد للشعور، فإنّ المتفاهم من هذا اللفظ المستعمل في الذمّ ليس الحيوان بمعناه اللغوى، فعليه لا يبعد أن يكون المراد من الحيوان المذكور في مثل هذه العناوين، هو المعنى الثانى منه، كما قد يقسم الحيوان بين المدكّي وغيره، فلا يتوهم أحد كونه من باب الانصراف عن الإنسان .

وكيف كان، فإنّ المقصود من الإشكال في المثال إنّما هو من جهه جعل وجه الانصراف هو علوّ مرتبته، ولكن الأولى أن يُقال في وجه الانصراف أنّه

على قسمين:

القسم الأول: يوجب علو المرتبه إلى الانصراف إلى أن المقصود هو الفرد أو الأفراد الخاصه أو الأصناف لظهور الإطلاق فيه، أو كونه متيقناً بالمراد على نحو يوجب الانصراف إليه، أو الانصراف عنه إلى غيره على نحو يعد بمنزله القرينه.

القسم الثاني: ما يكون الفرد لشده دنو مرتبه بحيث يوجب الشك في صدق الماهية عليه، كصدق الماء على ماء الكبريت أو ما شاكله، ففي مثل هذا لا يمكن التمسك بالإطلاق؛ لأنّ المعتبر في التمسك به هو أن يكون صدق المطلق عليه محرزاً، ففي غير هذين الموردین لا يوجب الانصراف منعاً عن الأخذ بالإطلاق، لأنّ الانصراف في تلك الموارد بدوي يزول بالدقه والتأمل، نظير انصراف كلمه (الماء) المطلق على ماء الفرات لمن هو ساكن بجوار الفرات، فإنّه بالدقه يعلم أنّه ليس بانصراف حقيقي.

أقول: ثم إنّ الانصراف المطلق على المقيّد، واستعماله فيه، يكون على أنحاء متعدّده:

تارة: يكون على نحو لا يوجب سلب المعنى الحقيقي، بل يعدّ استعماله فيه مجازياً، لأنّ استعمال لفظ المطلق وإرادته المقيّد منه يوجب المجاز، هذا كما في «الكفايه».

ولقد أورد عليه: بأنّه كيف يكون ذلك، مع أنّه قد تقدّم منه بأنّ التقيّد لا يوجب التجوّز في المطلق أصلاً.

وأجاب عنه: بأنّ ما ذكرناه كان لبيان عدم استلزامه لذلك، أي ليس على نحو يستلزم المجازية في جميع الأوقات، وليس مرادنا عدم إمكان ذلك، فيمكن استعمال المطلق وإرادته المقيّد منه على نحو المجاز.

ولكن الأولى في الجواب أن يُقال: إنّ ما التزمنا به إنّما هو فيما إذا كان استعمال

المطلق في المقيّد بدوأل متعدّده بحيث كان الدالّ على معناه المطلق نفس المطلق، والدالّ على التقييد هو لفظ القيد كالرقبه والإيمان في المثالين المعروفين: (اعتق رقبه)، و(اعتق رقبه مؤمنه).

وأما إذا كان الدالّ على ذلك الاستعمال دالاً واحداً، فإنّ الدلاله تكون مجازيّه بالتأكيّد، لأنّ المطلق حينئذٍ قد استعمل في غير معناه.

وأخرى: ما يكون الاستعمال في المقيّد على نحو يوجب سلب اللفظ عن معناه الحقيقي لشده أنس الذهن إلى المعنى المجازي، وهذا القسم معروف بالمجاز المشهور، مثل (الأسد) في (رأيت أسداً يرمى) عند من يراه مجازاً - خلافاً لما هو المختار عندنا - فإنّه يستأنس الذهن بكون المراد هو الرجل الشجاع، وهكذا كلمه (الصلاه) المستعمله في الهيئه المخصوصه بناءً على مجازيّه هذا الاستعمال فيها، حيث أنّ معناه الحقيقي أصبح مهجوراً، فإذا أطلقت انصرف الذهن إلى معناها الثاني .

وثالثه: يكون الانصراف إلى المعنى على حدّ يصبح بمنزله التبادر الموجب لكون اللفظ حقيقةً بصوره الاشتراك اللفظي إلى كلا المعنيين، كالعين عند إطلاقها حيث ينصرف ويتبادر منها عين البصر وعين الماء .

ورابعه: يكون الانصراف إلى المعنى الثاني على نحو يصبح المعنى الأوّل متروكاً ومهجوراً في المعنى الثاني حقيقةً وكالمنقول بالغلبه، ولا يبعد أن تكون الصلاه من هذا القبيل عند من يراها حقيقةً شرعيّه في الهيئه المخصوصه.

وهذه أقسام متصوّره في الانصراف، وقد عرفت ما هو المضرّ للإطلاق عن غيره، والله العالم.

المبحث الثاني: في كيفية حمل المطلق على المقيد

المبحث الثاني: في كيفية حمل المطلق على المقيد

أقول: يدور البحث في المقام عن إمكان حمل المطلق على المقيد وعدمه، وبيان اختلاف حالهما في الموارد، فنقول ومن الله التوفيق وعليه التكلان:

إذا ورد حكمان مستقلان، وكان أحدهما مطلقاً والآخر مقيداً، فهل :

يحمل أحدهما على الآخر.

أو يجب التصرف في أحدهما دون الآخر.

أو لا يحمل ولا يتصرف فيهما، بل لابد من العمل بكل واحدٍ منهما مستقلاً من دون تصرفٍ في أحدهما؟

وقبل تحقيق القول في ذلك، نتقدم بذكر مقدمه ونكته مفيدة، وهي:

ينبغي أن نتحقق من أنّ البحث في المقام هل يختصّ بالمقيد المتصل بالكلام أو يجري حتى في المنفصل؟ وعن الحكم فيما إذا كان مختصاً بالثاني؟

والظاهر هو الثاني، ولعل وجه الاختصاص هو أنّ البحث إنّما يكون في الدليلين الذين لهما ظهور في شيء، ثم وقع التناهي بينهما في الجملة إذا لوحظ أحدهما مع الآخر، ومثله لا يتحقق إلا في الدليلين المنفصلين.

وأما إذا كان الإطلاق والقيود في كلام واحد، فلا ينعقد للمطلق ظهور حتى يزاحمه ظهور القيد، وإن أُطلق عليه لفظ الإطلاق، كان بالتجاوز أو العناية، لأنّ المتكلم ما دام لم يسكت عن كلامه مع ما يريد ذكره من ملحقات كلامه، من الوصف والحال والتمييز والفاعل والمفعول وغيرها، لم ينعقد لكلامه ظهور حتى يقال إنّهُ مطلق ويزاحمه قيد المذكور في كلامه، بل لو أخذ من كلامه شيء غير ما يفيد لواحقه، كان للمتكلم الاحتجاج على الآخذ به، والعامل على طبقه، وكان

الاحتجاج مسموعاً منه لدى العقلاء، وليس ذلك إلا من هذه الجبهه المذكوره.

نعم، ما يصح أن يُقال في القيود المتّصله، هو أنّ سعه دائره الظهور وضيقيه، موقوف على ما يذكره بعد ذكر أركان الكلام، من المبتدأ والخبر والفعل وغيرهما، لأنّه من الواضح حصول الفرق في هذه الجبهه بين قوله: (أكرم عالماً) بصوره الإطلاق، وبين قوله: (أكرم عالماً يوم الجمعة وقت الزوال)، فإنّ ظهور الثانى فى وجوب الإكرام أضيّق من ظهور الأوّل، والتضيّق حاصل من جهه وجود ما يصلح للتصرّف فى تضييق سعه المفهوم، ولعلّ هذا هو المراد ممّا ذكره المحقّق النائينى من قوله: (إنّ الأصل الجارى فى القرينه، يكون حاكماً على الأصل الجارى فى ذيهها، من غير ملاحظه أقوى الظهورين، كما هو الشأن فى كلّ حاكم ومحكوم، ومن هنا كان ظهور (يرمى) فى رمى النبل مقدّماً على ظهور (أسد) فى الحيوان المفترس، وإن كان ظهور الأوّل بالإطلاق والثانى بالوضع، والظهور المستند إلى الوضع اللّغوى أقوى من الظهور المستند إلى الإطلاق .

إلى أن قال: ظهر لك أنّ المقيّد يكون بمنزله القرينه بالنسبه إلى المطلق، لأنّ القيد لا يخلو: إمّا من أن يكون وضعاً، أو حالاً، أو غير ذلك من ملحقات الكلام، وقد تقدّم أنّ ملحقات الكلام كلّها تكون قرينه، وأصالة الظهور فى المقيّد تكون حاكمه على أصالة الظهور فى المطلق.... إلى آخر كلامه(١).

بيان مراده: أى أنّ المراد ما هو مقتضى ظهور كلّ لفظ فى حال تجرّده وانفراده، وأنّه لولا ملحقاته المتّصله به لكان سعه ظهوره أزيد من ظهوره مع

الملحقات، فمقصوده من الحكمه هو بيان تقدّم ما يستفاد من اللّواحق بحسب مقتضاه، على ما يستفاد من أركان الكلام لولا هذا الإلحاق، وأنّه أشبه بالورود من الحكمه، وإن كان تعبيره بالإطلاق والتقييد والحاكم والمحكوم لا يخلو عن مسامحه بحسب الاصطلاح، ولكن بعد الدقّه في كلامه من صدره إلى ذيله يظهر أنّ ما ذكرناه هو مقصوده، وإلاّ لكان إشكالات المحقّق الخميني الثلاث وارده عليه حيث يقول:

(أمّا المتّصلين فلا مجال للبحث فيهما؛ لأنّ القيد المتّصل يمنع عن انعقاد الإطلاق حتّى يكون من باب تعارض المطلق والمقيّد، لما عرفت أنّ عدم القرينه من محقّقات موضوع الإطلاق . وبما ذكرنا ظهر الخلط في كلام بعض الأعظم، حيث عمّم البحث إلى الوصف والحال.. إلى آخر كلامه)(١).

ولكن إذا قلنا بالظهور اللولائي، فمجرد ورود القرينه سبب لرفع ذلك الظهور اللولائي، فيكون من قبيل ورود البيان بقبح العقاب بلا بيان.

أقول: إذا عرفت ما ذكرناه، تعرف أنّ البحث في المطلق والمقيّد بما سيأتي تفصيله إن شاء الله تعالى ثابت في خصوص الدليلين المنفصلين حتّى ينعقد ظهور لكلّ دليل، فحينئذٍ نقول: إنّ الدليلين الواردين قد يكونان حكّمين إلزاميين، وقد يكونا غير إلزاميين فينعقد البحث هنا في مقامين:

المقام الأوّل: فيما إذا كان دليل المطلق والمقيّد كلاهما إلزاميين، من الوجوب أو الحرمة، أو مختلفين.

والبحث عن الحكمين لا يخلو:

تارةً: يكون الحكمان تكليفيين.

وأخرى: قد يكونا وضعيين.

وثالثه: مختلفه بينهما.

وعلى جميع التقادير: فإما أن يكونا مثبتين، أو نافيين، أو مختلفين.

وعلى التقادير المذكوره فإما أن يعلم وحده التكليف أم لا .

وعلى الأول: إما أن يعلم وحدته من الخارج من قرينه حالته أو مقالته، أو من نفس الدليلين.

وعلى التقادير: فإما أن يذكر السبب في كليهما أو في واحدٍ منهما، أو لا يذكر في شيءٍ منهما.

وعلى الأول: - أى ما ذكر فيه السبب - إما أن يكون السبب واحداً أو لا.

ثم قد يكون الإطلاق والتقييد فى الموضوع فقط، أو هو مع الحكم، أو هما مع متعلقه.

فهذه جملة الصور المتصوّره، بل ربما يكون أزيد من هذه لو لوحظ ذكر القيد بأمرٍ نفسى أو بأمرٍ إرشادى، بأن يكون إرشاداً إلى الجزئية والشرطية والمانعية، وقد يكون الحكم فى المطلق متعلقاً على نحو صرف الوجود ك- (اعتق رقبه)، وآخر متعلقاً به على مطلق الوجود ك- «أحلّ الله البيع».

الصورة الأولى: ما إذا كان الدليلان مختلفين من حيث الإيجاب والسلب - المفروض أنّ تنافيهما أشدّ من تنافى المطلق والمقيّد - وكان تكليفيهما إلزامياً، مع

فرض وحده التكليف المستفاد من دليل خارجي أو من نفس الدليل، وكان السبب أيضاً واحداً أو مذكوراً في نفس الدليل، وكان القيد راجعاً إلى الموضوع والحكم، وكان الأمر المتعلق للمقيد نفسياً لا إرشادياً، مثل ما لوقيل: (إن ظهرت فاعتق رقبه)، و(إن ظهرت فلا تعتق رقبه كافر)، أو عكس ذلك: (إن ظهرت فلا تعتق رقبه)، و(إن ظهرت فاعتق رقبه مؤمنه).

فهذا القسم قد تسالم على حكمه الأصحاب، كما صرح به المحقق القمي، وصاحب «الكفايه» وغيرهما على ما يظهر من كلامهما من حمل المطلق على المقيد، فيثبت منهما أن الواجب عليه ليس إلا اعتق رقبه مؤمنه، من دون خلاف فيه، بلا فرق في هذه الجبهه بين كون الحكم في المطلق متعلقاً بصرف الوجود ك- (اعتق رقبه) أو على مطلق الوجود ك- «أحلَّ الله البيع»، ونهى عن البيع الغررى ونظائره، كما لا فرق في حمله على المقيد بين الصورتين إن قلنا بأن قضيه (لا تعتق رقبه) مطلق لا عام.

الصوره الثانيه

ما إذا كان المطلق والمقيد منفيين، مثل قوله: (لا تأكل الرمان) و(لا تأكل الرمان الحامض)، فالمشهور - على ما قيل - على عدم الحمل لو كان موجبهما واحداً، كما في كفاره الظهار، بقوله: (إن ظهرت فلا تعتق المكاتب)، و(لا تعتق المكاتب الكافر). بل عن المحقق القمي نقل الاتفاق على وجوب العمل بهما لعدم التنافي بينهما عرفاً، خصوصاً على القول بعدم وجود مفهوم الوصف، فلا بد من العمل بالحجه إلى أن تقوم حجه أقوى عليه.

نعم، من التزم فى الوصف بالمفهوم، استلزم ذلك قيام التنافى بين مفهوم المقيّد وإطلاق المطلق، فعليه يمكن القول بحمل المطلق على المقيّد، ولكن لا بأس بأن يُقال إنّه فى هذه الحالة:

تارة: يعلم وحده التكليف والسبب فيهما، فحينئذٍ لا بدّ أن يكون المنهَى عنه فى الواقع أحد الأمرين:

إمّا اعتق مطلق الرقبه أى حتّى المؤمنه، فضلاً عن غيرها، أو أنّ المنهَى عنه فى نفس الأمر هو خصوص الرقبه المؤمنه.

وإمّا اعتق الرقبه غير المؤمنه، فلا يكون منهياً عنه، فحينئذٍ لا محيص إلاّ العمل بأحدهما لوحده التكليف والسبب.

وأخرى: لم يعلم ذلك، فلا بأس حينئذٍ بالالتزام بالعمل بكلّ واحدٍ منهما كما عليه المشهور، وأمّا من جهة مفهوم الوصف حيث قد اخترنا عدمه، فلا يوجب ذلك لزوم المخالفه بين مفهوم المقيّد مع إطلاق المطلق .

هذا كلّه تمام الكلام فى المنفيين المتوافقين، والعمده فى البحث هو الصورة الأخرى من المتوافقين فى الإثبات .

الصورة الثالثه

ما إذا كان الدليلان كلاهما مثبتين، مثل ما لو قال: (اعتق رقبه) و(اعتق رقبه مؤمنه)، فهى أيضاً يتصوّر على أقسام، لأنّه :

تارة: يعلم وحده التكليف والسبب ولو من الخارج، أى من القرينه حالّيه كانت أو مقالّيه، فلا محيص فى هذه الحالة من القول بلزوم حمل المطلق على

المقيّد؛ لأنّ هذا العلم يوجب حصول التنافي بينهما، وفي عدم كونهما حكيمين مستقلّين، فيكون واحد منهما في الواقع حكماً إلزامياً، فيكون المراد من المطلق هو المقيّد، لأنّه إن أريد من المقيّد هو الاستحباب لأفضل الأفراد، استلزم خلاف الفرض من كونهما إلزاميين.

وأخرى: ما يكون السبب فيه متعدّداً، وكان مذكوراً في الجملة أو علم به من الخارج، مثل ما لو قال: (إن ظهرت فاعتق رقبه)، و(إن أظرت فاعتق رقبه مؤمنه)، ففي هذه الصورة يعلم عدم حمل المطلق على المقيّد لعدم وجود التنافي بين الحكيمين، بل لا بدّ أن يعمل بكلّ حكم بما له من الاقتضاء.

ثالثه: ما لو لم يحرز كون السبب متعدّداً ولا واحداً، لا من اللفظ ولا من الخارج، فهو أيضاً:

تارة: يحرز كون الحكم في المطلق على نفس الطبيعه، ولا نحتمل دخاله قيد آخر في الموضوع غير القيد الذي ذكر في المقيّد.

وأخرى: نحتمل وجود دخاله قيد آخر فيه.

فعلى الأوّل: يحمل المطلق على المقيّد، وربما قيل في وجهه بأنّ ذلك يوجب إحراز التنافي بين الدليلين، لأنّ تعلق الحكم بالمقيّد معناه عدم رضاه بعق مطلق الرقبه، لأنّ الحكم كان إلزامياً متعلّقاً بصرف الوجود. ومن ناحيه تعلق الحكم على مطلق الرقبه بصرف وجوده، ممّا يعنى رضاه بعق مطلق الرقبه الملازم مع الرجوع إلى القول بدخاله القيد في الحكم وعدم دخالته، فيقع التنافي بينهما، فلا بدّ لرفعه من حمل المطلق على المقيّد، وهو المطلوب.

قال المحقّق الخميني: (إنّ التنافي بين الترخيص واللّا ترخيص، ودخاله القيد

ولا دخالته، فرع كون الحكم فى المقام واحداً، فلو توقّف إحراز وحدته عليه لدار(١)، انتهى محلّ الحاجة من كلامه.

أقول: ولا يخفى ما فيه، لأنّ وقوع التنافى بين دخاله القيد فى الحكم وعدم دخالته فيه، موقوف على وحده الحكم واقعاً، لا على إحراز وحده الحكم، هذا بخلاف إحراز وحده الحكم، حيث أنّه موقوف على كون هذا القيد دخيلاً فى الحكم فقط دون غيره، فلا دور فى البين.

فلعلّ وجه كلام البعض فى توجيه التنافى، هو ما ذكره رحمه الله فى الوجه الثانى بقوله: (وهناك وجهٌ آخر، وهو أنّ إحراز عدم دخاله قيد آخر غير هذا القيد، عين إحراز الوحده عقلاً، لامتناع تعلق الإرادتين على المطلق والمقيد، لأنّ المقيد هو نفس الطبيعه مع قيد عيته اللاّ بشرط مع بشرط شىء، فاجتماع الحكمين المتمثلين فيهما تمنع، فيقع التنافى بينهما، فيحمل المطلق على المقيد).

أقول: ولقد أجاد فى وجه الحمل بما أفاد، وأتى بما يطمئن به الفؤاد، هذا إذا لم نقل بإمكان وجود تعدّد السبب، لأنّه حينئذٍ يوجب الحكمين المستقلّين؛ أحدهما لسبب، والآخر لسبب آخر، لكن يمكن أن يقال بأنّه على الفرض يكون وجود تعدّد السبب مشكوكاً، لما قلنا فى أوّل هذه الصوره من عدم إحراز وحدته وتعدّده، فيتمسك بأصل عدم تعدّده، لأنّ وجود السبب الواحد مقطوع به فيشكك فى زائده، فالأصل العدم، فبضميمه هذا الأصل يحرز كون الحكم أيضاً واحداً كما لا يخفى.

نعم، هذا فيما إذا لم نحتمل كون الحكم فى المقيّد استجابياً، وإلاّ فيرتفع التنافى من خلال التصرّف فى الهيئه فى طرف المقيّد، بأن يكون الواجب هو مطلق عتق الرقبه، وأنّ أفضل أفرادها هو المؤمنه، ويكون الحكم فيه نديباً، فيبقى المطلق على إطلاقه باقياً من دون حملٍ على المقيّد لعدم التنافى.

ولكن الإنصاف: أنّ حمل المطلق على المقيّد فيما يعلم وحده الحكم بوحده سببه، يعدّ عند العرف أقوى من حمل المقيّد على أفضل الأفراد، وإن كان ظهور كلّ واحد من المطلق فى إطلاقه والأمر فى الوجوب من مقدّمات الحكمه، لا من باب الوضع، لأنّ حكم المقيّد حكم القرينه والمطلق ذو القرينه، وظهور الأوّل مقدّم على الثانى عند العرف، بلا فرق بين المتّصل والمنفصل، فالأخذ بالإطلاق إنّما يكون فيما إذا لم يرد قرينه وبيان للتقيّد، والمقيّد يكون قرينه وبياناً.

هذا بخلاف إطلاق المطلق، حيث لا يعدّ عند العرف قرينه على الترخيص فى أمر المقيّد ليرفع اليد عن ظهوره فى الوجوب .

وأما الاحتمال الثانى: وهو ما إذا لم نحرز وحده الحكم بوحده سببه، بل احتملنا تعدّده بتعدّد المطلق والمقيّد، فقد ذكر فيه فى مقام الثبوت أربع احتمالات:

بأن يحمل المطلق على المقيّد.

أو يحمل المقيّد على أفضل الأفراد، مع حفظ المطلق فى إطلاقه.

أو يجعل من قبيل تعدّد التكليف، لكن نحو واجب فى واجب آخر، نظير ما لو نذر إتيان الصلاه الواجبه مع جماعه أو فى مسجد.

أو يكون كلّ واحدٍ من المطلق والمقيّد واجباً مستقلاً.

هذا كلّّه بحسب مقام الثبوت.

وأما بحسب مقام الإثبات: فإنّ الصور المفروضة فيه هي :

تارة: يفرض مع قبول أصل عدم تعدّد الحكم والسبب كما أشرنا إليه آنفاً، فقد عرفت أنّ الاحتمال الأوّل كان أقوى، لأنّه يعدّ حينئذٍ كما لو أحرز الوحده في السبب والحكم بالوجدان، فكما يحمل المطلق فيه على المقيد، فهكذا يكون فيما نحن فيه .

وأخرى: يفرض مع عدم القول بالأصل، والبقاء على التحير والشكّ، فلا يبعد القول أيضاً في هذه الحالة بتقديم احتمال الأوّل، لأنّ الاحتمال الثاني من حمل الأمر على الندب يعدّ مخالفاً لظاهر الأمر، فلا يُصار إليه .

لا يقال: هكذا يكون في حمل المطلق على المقيد.

لأنّ نقول: بأنّ كثرة تقييد المطلقات في الأحكام الشرعيّة تكون بكثرة تخصيص العمومات بحيث يمكن أن نقول إنّه يصدق عليه القول: ما من إطلاق إلاّ وقد قيد.

وأما احتمال الثالث: فبعيد، لأنّ ظهور تعلق الأمر بالقيود يدلّ على إرجاعه إلى جزء الواجب أو شرطه، أمّا احتمال كونه واجباً مستقلاً في واجب غير مرتبط بالإطلاق فبعيد، فلا يحمل عليه إلاّ مع وجود قرينه دالّه على ذلك، مثل ما لو وقع موضوعاً لحكم آخر ثانوي كالنذر والعهد وشبههما، وهو خلاف الفرض.

وأما الاحتمال الرابع: فهو أيضاً بعيد، لأنّ ظهور الاستقلال في كلّ منهما يرجع إلى أنّ للمطلق قيماً آخر غير القيد الواقع في المقيد، فلا بدّ أن يأتي المطلق بقيد آخر غير المقيد حتّى يتعدّد التكليف، والالتزام بذلك يحتاج إلى وجود قرينه في البين، حيث لم تكن موجوده، فلا يحمل عليه.

وبالجملة: فثبت من جميع ما ذكرنا، أنّ احتمال الأوّل هو أقوى الاحتمالات، ثمّ لو تنزّلنا عن ذلك فإنّ الاحتمال الثانی أقواها.

هذا كلّ فيما إذا أحرز كون الحكم فى المطلق على نفس الطبعه، ولا نحتمل دخاله قيد آخر فى الموضوع غير قيد المقيد.

وأما إذا لم يحرز عدم دخاله قيد آخر، فيدور الأمر :

بين حمل المطلق على المقيد، ورفع اليد عن ظهور الأمر فى استقلال البحث.

وبين حفظ ظهور الأمر المتعلّق على المطلق فى الاستقلال، وكشفه وجود قيد آخر يحصل المطلق فيه حتّى يجعله قابلاً لتعلّق حكم مستقلّ به.

والظاهر أنّ الاحتمال الأوّل مقدّم على الثانی، لضعف ظهور الأمر فى الاستقلال، حيث لا يمكن الاعتماد عليه للكشف عن وجود قيد آخر كما لا يخفى على المتأمل الدقيق.

أقول: اعلم أنّه بعدما ثبت أنّ الظهور العرفى قائم على حمل المطلق على المقيد لوجود التنافى، فإنّه لا فرق فيه عندنا بين ما كان الحكم متعلّقاً بصرف وجود المطلق أو متعلّقاً بمطلق الوجود، خلافاً لما نسب إلى المشهور من التفصيل بينهما بحمله على المقيد فى الأوّل دون الثانی .

كما لا فرق عندنا بين أن يكون الحكم المذكور فى ناحيه المطلق أو المقيد أو فى كليهما، واقعاً بنحو الأمر والنهى - أى إنشائياً - واقعاً على نحو الإخبار فى مقام الإنشاء، أى لا فرق بين (اعتق رقبه) و(اعتق رقبه مؤمنه)، أو (يجب عتق رقبه) و(يجب عتق رقبه مؤمنه)، هكذا فى ناحيه النهى، أو اختلف أحدهما

بالإنشاء والآخر بالإخبار، لأنَّ الاختلاف في مثل ذلك لا يوجب الاختلاف في أصل المطلب، كما لا يخفى .

هذا كلّه تمام الكلام في المقام الأوّل، هو ما إذا كان الدليلان متكفّلين للحكم بصوره الإلزام من الوجوب أو الحرمة أو المختلف منهما .

وأما الكلام في المقام الثاني، وهو: ما إذا كان الدليلين متكفّلين لحكم غير إلزامي من الاستحباب أو الكراهه، أو المختلف منهما.

فقد نسب إلى المشهور - كما في «المحاضرات» - الفرق بين الواجبات والمستحبات من حمل المطلق على المقيّد في الأولى دون الثانية، مع أنّ مقتضى ما ذكرنا - في حكم المقيّد بأنّه يكون من قبيل القرينه، والمطلق يكون من قبيل ذى القرينه - هو لزوم الحكم في المستحبات بما حكم به في الواجبات، من حمل المطلق على المقيّد. وعليه، فيأتى البحث عن السبب في تفريق الأصحاب بين حكمهما؟

أقول: وما قيل في وجه الفرق، أو يمكن أن يقال أمور :

الأمر الأوّل: ما عن المحقّق صاحب «الكفايه» بقوله:

(وربما يُشكل: بأنّه يقتضى التقيّد في باب المستحبات، مع أنّ بناء المشهور على حمل الأمر بالمقيّد فيها على تأكّد الاستحباب.

وأجاب عنه بقوله: اللّهُمَّ إلاّ أن يكون الغالب في هذا الباب هو تفاوت الأفراد بحسب مراتب المحبوبيّه، فتأمل).

وأورد عليه: بأنّ مجرّد الغلبه لا يوجب ذلك، بعدما افترض أنّ الدليل قرينه عرفيه على تعيين المراد من المطلق، ضروره أنّ الغلبه ليست على نحو تمنع عن

ظهور دليل المقيّد في ذلك .

أقول: ولكن الإنصاف عدم خلوّ هذا الوجه للفارق بين الواجبات والمستحبات عن المناقشه، لأنّ الغالب في الواجبات هو أنّ ذكر المطلق والمقيّد يعدّ قانوناً وقاعده وأصلاً يرجع إليه لدى الشكّ في بعض الأفراد، ولذلك كلّ ما يتفق في الواجبات يحمل المقيّد فيها على أفضل الأفراد.

هذا بخلاف المستحبات حيث أنّ حمل المقيّد فيها على التأكّد أمرٌ مناسب لارتكاز المتشرّعه، لكثره وجود اختلاف المراتب في المندوبات مثل ما ورد عن الإمام عليه السلام إطلاق زياره قبر الحسين عليه السلام ، ثمّ ورد في دليل آخر التأكيد على زيارته ليله الجمعة أو ليله نصف شعبان ونظائرهما، حيث لا يختلج في ذهن أحدٍ اختصاص الزيارة بالموارد المذكوره وعدم استحباب غيرها، فدعوى كون الغلبه هنا في التأكّد على نحو يوجب منع ظهور القيد في التقييد ممّا لا يخفى، ووافقنا فيه صاحب «عنايه الأصول» .

الأمر الثاني: ما قاله صاحب «الكفايه» أيضاً بأنّ ثبوت الاستحباب المطلق إنّما هو من ناحيه جريان قاعده التسامح في أدلّه السنن، فإنّ العمل على طبق المطلق بعد مجيء المقيّد المقتضى للتقييد كان بواسطه أدلّه التسامح.

وناقشه بنفسه رحمه الله : في حاشيته على الكفايه بقوله:

(ولا يخفى أنّه لو كان حمل المطلق على المقيّد جمعاً عرفياً، كان قضيته عدم الاستحباب إلّا للمقيّد، وحينئذٍ إن كان بلوغ الثواب صادقاً على المطلق، كان استحبابه تسامحياً وإلّا فلا استحباب له وحده، كما لا وجه بناءً على هذا الحمل وصدق البلوغ تأكّد الاستحباب في المقيّد، فافهم). انتهى كلامه .

ولكن يمكن أن يُقال: بصدق البلوغ لو فرضنا الشك في التقييد بحمله على المقيّد، لا دعوى القطع بذلك، كما يصحّ دعوى البلوغ في تأكيد الاستحباب في المقيّد، مع فرض الشك، لا القطع بعدم الحمل وصحّه المطلق بالتسامح، لأنّه حينئذٍ أجنبي عن المطلق من حيث الدليل فلا تأكّد كما هو واضح .

وأما الإشكال: بأن أدلّه التسامح متكفّل لإثبات حكم إرشادي عقلي لا حكم شرعي، كما عليه المحقّق الخوئي والكلّبايگانی .
ليس على ما ينبغي، وتفصيل البحث موكولٌ إلى محلّه.

الأمر الثالث: ما عليه صاحب «المحاضرات» حيث قسّم التقييد على أربعة وجوه لا خامس لها:

تارةً: بصوره الشرطيّه، مثل قوله: (صلاه الليل مستحبّه)، وبدليل آخر استحبابها إذا كان الإتيان بعد نصف الليل، فمثله يحمل المطلق على المقيّد.

وأخرى: إذا كان القيد مخالفاً لحكم المطلق، مثل الإقامه في الصلاه مستحبّه، وبدليل آخر نهى عن الإقامه حال الحدث، وفيه أيضاً يحمل المطلق على المقيّد لكون النهى إرشاداً إلى الشرطيّه والمانعيّه.

وثالثه: كون مرسل المقيّد متعلّقاً بنفس التقييد لا القيد، مثل قوله: (الإقامه مستحبّه)، ثمّ ورد في دليل آخر: (فلتكن ذلك في حال القيام)، فيحمل أيضاً لأنّه إرشاد إلى الشرطيّه .

ورابعه: ما كان أمر المقيّد متوجّهاً إلى نفس القيد، كما هو الغالب في المستحبّات، وهو كالمثال الذي ذكرناه لزياره قبر الحسين عليه السلام ، فلا يحمل المطلق عليه لعدم وجود التنافي بين دليل المطلق ودليل المقيّد.

ثم أضاف إليه ما إذا كان دليل المطلق إلزامياً دون المقيّد، فلا بدّ من الحمل للملاك المزبور(١)، انتهى حاصل كلامه .

ولكن يرد عليه أولاً: أنّه على فرض الشرطيّه بأنّه إذا كان لسان المقيّد بالتصريح بعدم استحباب الصلاة إلّا بعد نصف الليل، فهو ممّا لا بحث فيه لتصريحه بنفي استحبابها إلّا فيه، فالأولى أن يمثل بما لا يكون كذلك .

ويرد عليه ثانياً: بأنّ ملاك عدم التنافي لو كان موضوعاً في عدم الحمل، لكان ذلك موجوداً في غير صورته الرابعه من الثالثه دون الثانيه.

وعليه، فالأقوى عندنا في وجه الفرق هو الأوّل من الوجوه الثلاثه، فيما لم يكن سياق المقام مفهوماً بكونه من قبيل المطلق والمقيّد في الواجبات، فحينئذٍ يعمل على مقتضاه، لما قد عرفت بأنّ ملاك الحمل هو التنافي، وهو غير موجود في المستحبات، وبين الواجب والمستحبّ، كما لا يخفى .

تتميم :

إذا عرفت الحال في المطلق والمقيّد التكليفيين، من لزوم حمل المطلق على المقيّد في أكثر مواردهما، يصل الدور إلى البحث عن الحكم الوضعي فيهما، مثل ما لو قيل: (البيع سبب للنقل)، ثم أفاد بدليل منفصل (والبيع من البالغين سبب للنقل).

قال صاحب «الكفايه»: فلا بدّ من التقيّد لو كان ظهور دليله في دخل القيد أقوى من ظهور دليل الإطلاق فيه، كما هو ليس ببعيد، ضروره تعارف ذكر المطلق

وإرادته القيد، بخلاف العكس بإلغاء القيد، وحمله على أنه غالبى أو على وجه آخر، مثل ما لو كان ورود القيد لدفع توهم انتفاء الحكم عن مورد القيد، كما لو قال: (البيع سبب للنقل)، ثم قال: (والبيع من الكافر سبب للنقل)، فإنه ليس احترازياً ولا غالبياً، بل لدفع توهم انتفاء السبب عن بيع الكافر).

أقول: وما ذكره جَيِّدٌ، ولكن قد يتفق ما لا يوجب الحمل لعدم وجود التنافى بين المطلق والمقيد، وذلك فيما لو كان المقصود الإرشاد إلى مانعيه جزء من الشيء، كما أن أجزاءه مانع، مثل ما لو قال: (لا تصل فيما لا يؤكل لحمه)، ثم قال: (لا تصل في وبر ما لا يؤكل لحمه)، حيث لا منافاه بينهما، لدلالتهما على مانعيه ما لا يؤكل لحمه مطلقاً حتى في وبره، فيما إذا لم نقل بمفهوم الوصف، كما عرفت في محله.

وعليه، فحال الحكم الوضعى كحال الحكم التكليفى اتفاقاً واختلافاً، فعليك بالدقه والتأمل.

المبحث الثالث: فى اقتضاء مقدمات الحكمه

المبحث الثالث: فى اقتضاء مقدمات الحكمه

اعلم أنّ اقتضاء مقدمات الحكمه فى المطلقات يختلف بحسب اختلاف المقامات :

إذ تارة: جريانها فى المطلقات يقتضى العموم الاستيعابى، وهو فيما إذا جرت فى الأحكام الوضعيه، مثل «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» و «وَأَنْزَلْنَا مِنْ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا»^(١) لوضوح أنّ إرادته الإهمال أو الإجمال من هذه الأدله خلاف المفروض فى مقدمات الحكمه، وإرادته العموم البدلى لا- يساعد مع الحكم الوضعى، لأنّه ليس فى مقام الامتثال حتّى يسقط بفرد ما من الطبيعه، فيثبت الحكم لتمام الأفراد بنحو الاستغراق، مثل (أكرم كلّ عالم).

وأخرى: جريانها يقتضى العموم البدلى، وهو كما فى الأحكام التكليفيه، مثل قوله: (اعتق رقبه)، فإنّ الأمر يتعلّق بالطبيعه، ومقتضى انعقاد الإطلاق لها بوسيله الحكمه هو الاجتزاء بأى فردٍ منها، لا وجوب الإتيان بجميع أفرادها، وهذا هو معنى العموم البدلى الجارى فى الأحكام التكليفيه.

وثالثه: ما لا يقتضى شيئاً من العمومين، بل مقتضى جريانها هو شىء خاص من التضييق، وقسمٌ مخصوص منه مثل جريانها فى صيغه الأمر، حيث قد عرفت فى مبحث الأوامر بأنّ جريانها يقتضى الوجوب التعينى العينى النفسى، فى قبال

الوجوب التخييري والغيرى والكفائى، وهكذا غير الوجوب من الحرمة فى النهى من كونه تعيبياً أو غيرياً.

والنتيجة: أن مقتضى مقدمات الحكمه مختلف فى المطلقات فى موارد جريانها بالتوسعه والتضييق .

هذا آخر ما أردنا ذكره من مباحث المطلق والمقيد، والحمد لله أولاً وآخراً.

ص: ٥٩٦

صفحه بيضاء

ص: ٥٩٧

المقصد السادس

فـى "المجمل والمبين"

المقصد السادس: فى المجمل والمبين

ص: ٥٩٨

صفحه بيضاء

المقصد السادس

فى المجمال والمبين

لا يخفى أن الألفاظ الملقاه إلى الإنسان :

تارة: تكون صريحه فى دلالتها على المعنى بحيث لا مجال لاحتمال الخلاف فيه .

وأخرى: تكون ظاهره فى دلالتها، والمراد منه ما يستفیده العرف من دون إلغاء احتمال الخلاف.

وثالثه: ما لا تكون دلالتها عليه بشىء منها.

وعليه، فهل يعتبر فى المبين أن يكون اللفظ صريحاً فى معناه، أو أن المراد هو الأعم منه ومن الظهور، بحيث لو كان له ظهور فى معناه من دون صراحته كان مبيئاً؟

الظاهر هو الثانى، فالمجمال هو عبارته عما لا يكون له ظهور فى معناه؛ يعنى لو ألقى إلى العرف لم يعرفوا منه شيئاً، وإن علم من الخارج مراد المتكلم ومقصوده، وفى مقابله المبين، وهو ما له ظهور عند العرف، ولو كان عند شخص مجملاً لجهله بمعناه.

والظاهر أن الملاك فى الإجمال والتبين هو العرف والعقلاء دون الأشخاص، وإن كان الاستناد فى الخارج يكون إلى الشخص، حيث يقول المكلف: هذا مجمل عندى أو مبين، ولعل بهذه النسبه إذا لوحظ كانت إضافيه، أى يمكن أن يكون مجمل عند شخص ومبين عند آخر.

وأما إذا لوحظ بالنظر إلى معناه الواقعي العرفي، فلا يكون إلا أحدهما؛ إمّا أن يكون مجملاً واقعاً أو مبيناً.

أقول: والعجب من صاحب «الكفايه» فإنّ كلامه في صدر المسأله يفيد إرادته المعنى الثاني، لأنّه جعل الملاك فيهما الظهور بحسب المتفاهم عند العرف الغالب، ولكنّه يصرّح في ذيل كلامه بأنّهما وصفان إضافيان.

والأقوى اعتبارهما من الوصفين الواقعيين كما عليه صاحب «المحاضرات» و«عنايه الأصول» وصاحب «نهايه الدرايه» والعلّامه الطباطبائي.

بحث: في أقسام المجلّم والمبين:

تارة: يكونان في الألفاظ المفردة، كلفظ (الصعيد) ولفظ (الكعب) ولفظ (الغناء) حيث لم نقف على معناها الحقيقي وأنّ المراد منها هل هو مطلق وجه الأرض أو التراب فقط في الأوّل، أو قبه القدم أو قبه الساق في الثاني، أو الصوت المشتمل على الترجيع فقط أو مع الطرب في الثالث، ومقابلها الألفاظ المفردة المبيّنه وهي كثيره.

وأخرى: يكونان في الألفاظ المركّبه، مثل: (لا صلاه إلا بطهور) من جهه أنّ المراد هو نفى الصّحّه أو الكمال، ومثله: (لا صلاه لمن لم يقم صلبه)، ومنها الأحكام التكليفيّه المتعلّقه بالأعيان، مثل قوله تعالى: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ» (١) حيث نتردّد في أنّ المراد منه هو الوطى أو غيره من المسّ والنظر وغيرهما، بعد عدم صحّه استناد الحكم التكليفي إلى الأعيان، واحتياجه إلى

التقدير الصالح للمتعلق، وهكذا فى مثل قوله تعالى: «أُحِلَّتْ لَكُمْ بِهِمَهُ الْأَنْعَامُ» (١) هل المراد منه هو الأكل أو غيره من سائر الأفعال المناسب مع متعلقه، وهكذا آيه السرقة فى قوله تعالى: «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا» (٢) من عدم معلومته مقدار اليد وأنها من الزند أو الأصابع أو المرفق.

ثم قد يُقال: بأن الإجمال :

تارة: يكون حقيقياً، وهو ما لو كان اللفظ غير ظاهر فى المراد الاستعمالى.

وأخرى: يكون حكماً، بمعنى أنه ظاهر فى المراد الاستعمالى، ولكن المراد الجدوى منه غير معلوم.

فالأول منهما: قد يكون إجماله ذاتياً كما فى المشترك اللفظى بل والمعنوى بالنظر إلى مصاديقه لا معناه الجامع، إذ هو مبين، أو يكون إجماله عرضياً كالكلام المحفوف بما يصلح للقرينه، فإنه يوجب إجماله وعدم انعقاد الظهور.

والثانى: أى ما يكون إجماله حكماً، وهو مثل العام المخصّص بالدليل المنفصل، حيث يدور أمره بين المتباينين، مثل ما إذا قال: (أكرم كل عالم)، ثم قال: (ولا- تكرم زيد العالم)، و(زيد) مردّد بين ابن عمر وابن خالد، فىكون المخصّص من هذه الجهه مجملاً، فىسرى إجماله إلى العام أيضاً حكماً وإن كان العام بنفسه مبيناً من جهه المراد الاستعمالى، كما لا يخفى .

وحيث أنّ البحث فى الإجمال والتبيين يقع من جهه المصاديق، حيث نبحت عن مصاديق المجمل والمبين فى الخارج، ولذلك يكون البحث عنهما بحثاً

١- سورة المائدة: الآية ١ .

٢- سورة المائدة: الآية ٣٨ .

صغروياً لا- كبروياً، وليس كالبحث العام والخاص والمطلق والمقيّد المعدوده من المباحث الكبرويّة، ولذلك ترك كثير من الأصوليين البحث عن المجمل والمبين أو تعرّضوا له في الجملة، ولذلك لا يهّمنا تعرّض له أزيد ممّا قلنا فيه .

هذا تمام الكلام في مباحث الألفاظ، وقد وفق الله سبحانه وتعالى هذا العبد العاصي السيّد محمّد على العلوي ابن العلامة آية الله السيّد سجاد العلوي الكرگاني تغمّده الله برحمته وأسكنه الفسيح من جنانه لإتمام كتابه هذا الجزء في يوم الأحد الثاني عشر من شهر جمادى الثانيه سنه ألف وأربعمائه وإحدى عشر من الهجره النبويّه الشريفه، راجياً منه تعالى أن يجعله في صحيفه أعماله يوم لا- ينفع مالٌ ولا- بنون، وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين، وصلى الله على محمّد وعلى آله الطيّبين الطاهرين المعصومين.

الفهرس

بحث عن ما قيل فى اجتماع الأمر والنهى ••• ٥

فى اجتماع الأمر والنهى / تداخل الأسباب ••• ٥٧

البحث عن الاضطرار وأحكامه ••• ٧٠

فى الاضطرار / بغير الاختيار ••• ٧٢

فى الاضطرار / مع سوء الاختيار ••• ٨٨

فى النهى / وكاشفتته عن الفساد ••• ١١٦

فى اقتضاء النهى الفساد وعدمه ••• ١٤٤

فى تأثير النهى المتعلق بالمعاملات ••• ١٦١

فى دلالة النهى على الصّحه ••• ١٧٦

المقصد الثالث / فى المفاهيم ••• ١٨١

فى مفهوم الشرط ••• ١٩٩

فى مفهوم الشرط ••• ٢١٦

فى انتفاء سنخ الحكم أو شخصه ••• ٢٢٩

البحث عن تعدد الشرط واتّحاد الجزاء ••• ٢٣٧

فى تداخل الأسباب والمسببات ••• ٢٥٣

البحث عن المسببات ••• ٢٧٤

البحث عن تعدد الشرط والجزاء ••• ٢٧٧

الجزاء الواحد صورةً والمتعدّد حقيقةً ••• ٢٨٣

الشكّ في وحده الجزاء وتعدّده ●●● ٢٨٥

فصل في مفهوم الوصف ●●● ٢٩٣

فصل في مفهوم الغايه ●●● ٣٠١

فصل في مفهوم الاستثناء ●●● ٣٠٥

فصل في مفهوم اللقب والعدد ●●● ٣١٦

المقصد الرابع / في العام والخاص ●●● ٣٢٠

في أنّ العامّ المخصّص هل هو مجاز في الباقي أم لا ●●● ٣٣٨

المبحث الأول / في أنّ العامّ المخصّص هل هو مجاز في الباقي أم لا ؟ ●●● ٣٣٨

البحث عن حكم المخصّص المبيّن ●●● ٣٣٩

البحث عن حكم المخصّص المجمل ●●● ٣٤٩

الكلام فى المخصّص المنفصل المجمل مصداقاً ●●● ٣٥٥

البحث عن جريان استصحاب العدم الأزلى وعدمه ●●● ٣٧٦

المبحث الثالث / فى جواز التمسك بعموم العام عند الشكّ فى ما عدا جهه التخصيص وعدمه ●●● ٣٨١

المبحث الرابع / التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصّص وعدمه ●●● ٣٩٦

المبحث الخامس / فى الخطابات الشفاهيه ●●● ٤٠٧

البحث عن حقيقه الخطابات القرآنيه ●●● ٤١٧

ثمره البحث عن المسأله ●●● ٤١٩

المبحث السادس / فى العام المتعقب بضمير راجع إلى أفراده ●●● ٤٢٨

المبحث السابع / فى جواز تخصيص العام بمفهوم المخالف وعدمه ●●● ٤٣٨

المبحث الثامن / فى تعقب الاستثناء ●●● ٤٥٩

المبحث التاسع / فى تخصيص الكتاب بالخبر الواحد ●●● ٤٧١

المبحث العاشر / فى دوران الأمر بين النسخ والتخصيص ●●● ٤٨٠

المبحث الحادى عشر / فى النسخ والبداء ●●● ٥٠٤

المقصد الخامس / فى المطلق والمقيّد ●●● ٥١٨

البحث عن اسم الجنس ●●● ٥٢٩

البحث عن علم الجنس ●●● ٥٣٢

المفرد المعرّف باللام ●●● ٥٣٩

الجمع المعرّف باللام ●●● ٥٤٢

النكره ●●● ٥٤٤

في بيان ثمره المسلكين في الإطلاق ●●● ٥٤٧

البحث عن مقدمات الحكمه ●●● ٥٥٢

البحث عن الانصراف ●●● ٥٧١

المبحث الثاني / في كيفيه حمل المطلق على المقيد ●●● ٥٧٨

المبحث الثالث / في اقتضاء مقدمات الحكمه ●●● ٥٩٤

المقصد السادس / في المجمل والمبين ●●● ٥٩٨

الفهرس ●●● ٦٠٣

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة (sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية
اصبحان

الغمامة



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

